

مکتب النشر العربی دمشق

ابن سینا
درس و تحلیلی منتخبات

مکتبۃ لسان العرب
www.lisanarb.com

مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

رابطہ پدید
lisanerab.com

www.lisanarb.com



أبن سينا

دَرسٌ نحائِلٌ منتخبات

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

مَطْبُوعَاتُ

مكتب النشر العربي دمشق

صندوق البريد رقم « ٣٠٨ »

السبيل إلى الفلسفة ٥

السلسلة الفلسفية

٠١ - ابن خلدون : درس ، تحليل ، منتخبات : للدكتورين

جميل صليبا وكامل عياد

٠٢ - الغزالي : !نقد من الضلال : مقدم بدرس وتحليل

بقلم الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد

٠٣ - ابن طفيل : حي بن يقظان : مقدم بدرس وتحليل بقلم

الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد

٠٤ - من افلاطون الى ابن سينا : للدكتور جميل صليبا

٠٥ - ابن سينا : درس ، تحليل ، منتخبات : للدكتور جميل صليبا

٠٦ - ابن رشد : درس ، تحليل ، منتخبات

٠٧ - اخوان الصفاء : = = = في التحضير

٠٨ - الكندي : = = =

٠٩ - الفارابي : = = =

مكتبة النشر العربي دمشق

ابن سينا

بدرست

دَرسٌ تحاميل منتخبات

الطبعة الاولى

١٣٥٦ - ١٩٣٧



كل الحقوق محفوظة

ابن سینا

درس و تحایل

للكنور

جمیل صلیبہ

توطئة عامة

ابن سينا في طبيعة الفلاسفة الذين وضعوا مبادئ (الـسكولاستيك) وحاولوا الجمع بين الدين والفلسفة . وهو ، وإن كان لم يشتهر عند الأوروبيين بشرح مذهب أرسطو كما اشتهر به ابن رشد فإن قيمته عند فلاسفة الإِشراق أعظم من ان توصف . وقد كان أوحد عصره ، وعلامة زمانه . حتى لقد ذاع صيته في الشرق والغرب ، وترجمت كتبه الطبية إلى اللغة اللاتينية ، كما ترجمت كتبه الفلسفية ؛ واتخذ كتابه القانون عمدة للأطباء ، ومرجعاً لمعرفة أسباب المعالجات ؛ فطبع باللاتينية ست عشرة مرة في الثالث الاخير من القرن الخامس عشر ، وأعيد طبعه عشرين مرة في القرن السادس عشر ، وظل يدرس في جامعات أوروبا حتى القرن الثامن عشر .

ومع أن علماء أوروبا لم يعنوا بفلسفة ابن سينا عنايتهم بكتبه الطبية فانك تجد غليوم الافرنجى *Guillume d'Auvergne* والقديس توماس كينو *St. Thomas d'Aquin* وروجه باكون *Roger Bacon* يذكرونه بإجلال ، حتى إن القديس (توما

دكينو) قد جعل نسبته إلى أفلاطون كنسبة ابن رشد إلى
أرسطو. (١)

وفي الحق ان ابن سينا لم يقلد آراء ارسطو كما قلدها ابن
رشد ، بل إن كثيراً من كتبه مؤلفة ومستتبطة من الفلسفة
الأفلاطونية (٢) وقد صرح ابن رشد نفسه بإشعاد الفارابي
وابن سينا عن فلسفة أرسطو فلاهما على ذلك ، وأصلح ما
توهماه ، وبين أنه لولا ابتعاد الفارابي وابن سينا عن آراء المعلم
الأول ، لما استطاع الغزالي أن يتجرد للرد على الفلاسفة في
كتاب (التمهات) فرداً على الفارابي وابن سينا « وتوهم انه رد
عليهم جميعهم » (٣)

(1) G. True, La pensée de St Thomas d'Aquin, extrait de la Somme Théologique. Paris, Poyot 1924 p.215
- Djemil Saliba, Etude sur la métaphysique d'Avicenne, Paris. Presses Universitaires de France 1926. p. 206

(2) Massignon, Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris Geuthner 1929 p. 128 -129

(٣) ابن رشد ، تهافت التهافت ، مصر ، ١٣٢١ هـ ص ٦٣
قال : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا الامر على أبي نصر
وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ،
ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة » تهافت التهافت ، ص ٦٥
وقال أيضاً : « وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل (ابن
سينا) ، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها ،
استجرتنا القول إلى ذكره » الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
مصر ١٩١٠ م ص ٤٢

وكثيراً ما نجد ابن سينا يصرح بعدم اقتناعه بما يقوله المشاؤون ، وينسب اليهم الكذب والسخف والغفلة وقلة الفهم . ويظهر عدم جبالاته بمفارقة نظهر منه لآراء المشغوفين بفلسفة اليونان ^(١) . فهو إذن لم يكن من الذين وصفهم الشهرستاني بقوله : إنهم لم يخالفوا أرسطو في رأي ، ولا نازعوه في حكم ، كالمقلدين له ، المتهاككين عليه ؛ ولا من الذين وصفهم (رينان) بقوله : إنه لم يكن لهم في الأخذ عن أرسطو اختيار ولا حيلة ؛ بل انه نقل ما وصل اليه من فلسفة أرسطو وأخذ به اختياراً لا اضطراراً ^(٢) ، واذا طالعت كتبه لم تجد فيها شيئاً

(١) قال ابن سينا في طبيعيات الشفاء عند الكلام عن قوس القزح : « وأما القوس فقد حصلت عندي من أمره أحوال ، وبقيت أحوال لم أتحققها بعد . ولا يقنعني ما يقال فيها . وقد شاهدت مراراً أن ارتسام هذا القوس ليس على السحاب الكثيف وليس يقنعني ما يقوله أصحابنا من المشائين فيها . . وأما الألوان فلم يتحصل لي أيضاً أمرها بالحقيقة ، ولا عرفت سببها ، ولا قنعت بما يقولون ، فان كله كذب وسخف » الشفاء فن ٥ ، مقالة ٢ ، فصل ٣ ، طبعة طهران ١٣٠٣

(٢) قال الاستاذ أحمد أمين في كتاب ضحى الاسلام ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٣٣ ص ٣٩٩ : « وكان موقف الجاحظ تجاه أرسطو موقفاً بدعيّاً ، فلم يصب أمامه بشلل الفكر كما أصيب في أكثر الأحيان ابن سينا وغيره من فلاسفة الشرق والغرب » فتحن مع اعترافنا بأن ابن سينا ليس أعظم فلاسفة الاسلام استقلالاً عن أرسطو ، لانوافق الاستاذ أحمد أمين على كل ماجاء في هذه العبارة لان ابن سينا لم يصب أمام أرسطو بشلل الفكر كما أصيب به غيره -

من تعظيم أرسطو ، بل تراه بعيداً عن التقليد ، كثير الاحتياط في التاخيص . وقد ذكر في منطق المشركين ^(١) أنه كره شق العصا ، ومخالفة الجمهور ؛ لأن المشتغلين بالعلم من أهل زمانه كانوا شديدي الاعتزاء إلى المشائين ، فانحاز إليهم ، وتعصب لهم في الابتداء ، ثم أكمل ما أرادوه وقصروا فيه ، ولم يبلغوا أربهم منه وأغضى عما تخطوا فيه ، وجعل له وجهاً ومخرجاً ، فإن جاهر بمخالفتهم ، ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه . وقد ضمن بإعلان آرائه كلها في كتاب الشفاء ، فجرى فيه مجرى المساعدة لا مجرى المناقشة ، وسنبت لك عند البحث في فلسفته أن فيها مسائل كثيرة لا يمكن إرجاعها إلى آراء أرسطو ، وأن ابن سينا ، وإن يكن قد سار على نمط أرسطو في مبادئه ، فإنه يختلف عنه تمام الاختلاف في غاياته ومقاصده .

٢

مولده نسأته حياته

لعل ابن سينا هو أول فيلسوف عربي ترك لنا من لفظه شيئاً عن سيرته ووصف حاله . فقد كانت هذه الطريقة مفقودة من الأدب القديم ، ولم تنتشر في الأدب الغربي إلا من فلاسفة العرب ، بل كانت ينقل عن المعلم الأول نقل العالم المدقق ، والخبير الحاذق ، فيرد ما لا تقبله نفسه ويكمل ما قصر المشاؤون فيه . (١) منطق المشركين ص - ٣ .

بعد القرن الثامن عشر ؛ وبالرغم من أن هذه السيرة المقتضبة التي نقلها اليينا ابو عبيد الجوزجاني وأكملها لا تقاس بما ذكره الفزالي عن نفسه فانها قد جمعت من ذكر حال ابن سينما ما بغني الباحث عن مراجعة غيرها ^(١)

ولد الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن ابن علي بن سينما في شهر صفر من سنة ٣٢٥ هـ (٩٨٥ م) بـ (أفشنة) بالقرب من بخارى . وكان أبوه من أهل بلخ ، انتقل منها الى بخارى في أيام فوح بن منصور واشتغل بالتصرف . وتولى العمل في أيامه بقلعة (خرهين) وتزوج من « أفشنة » بامرأة رزق منها بولديه (الحسين) و (الحسن) ثم انتقل منها الى بخارى واستقر فيها ، وأضر (ابن سينما) معلم القرآن ومعلم الأدب وتابع هذه الدروس حتى بلغ العشر من العمر ^(٢) . فأتى عليها

(١) لم تفسر بعد هذه الترجمة العربية بنصها الكامل كما ورد في مخطوطين أحدهما لظهير الدين البيهقي عنوانه تاريخ حكماء الإسلام والآخر لشمس الدين محمد بن محمد الشهرزوري عنوانه روضة الافراح ونزهة الارواح . وهنالك ترجمة أخرى كتبها بالفارسية احمد بن عمر ابن علي المعروف بالنظامي العروضي السمرقندي في كتابه جهار معاله الذي نشره بالانكليزية ادوار براون ١٩٢١ . انظر أيضاً المجلة الاسيوية يوليو و اكتوبر ١٨٩٩ ، وكتاب الكامل لابن الأثير ، و تاريخ الاولياء لفريد الدين العطار ، وكشف الظنون لحاجي خليفة ، واقرأ مادة ابن سينما في دائرة المعارف الاسلامية ، وتعليق محمد ثابت الفندي عليها . (٢) يحنمل أن يكون استاذه الاول ابا بكر أحمد بن -

كلها وشعر بتفوقه على أقرانه منذ حداثة سنه (حتى كان يقضى
منه العجب) وكان أبوه ممن أجاب داعي المصريين ، وبعده
من الاسماعيلية ، فأراد أن يدعوه إلى هذا المذهب ؛ فكان
(ابن سيناء) يسمع أقوالهم ومذاكراتهم ، فيفهم ما يقولونه عن
العقل والنفس ، ولكن من غير أن ثقبه نفسه . ولا نشك
أنه كان لهذه المناقشات المذهبية أثر عظيم في نشأة (ابن سيناء)
لأنه كان يسمعهم يجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة
وحساب الهند ، فتولد في نفسه ميل إلى هذه العلوم من غير أن
يعتق مذهبهم ، وكان أبوه محباً للعلم والتعلم ، فوجهه إلى رجل
كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند ليتعلم منه . ثم جاء بعد ذلك
إلى بخارى أبو عبد الله الثاني ، وكان يدعى (المتفلسف) فأنزله
أبوه دارهم رجاء أن يتعلم (ابن سيناء) منه ، وكان قبل ذلك
قد اشتغل بالفقه وحصله على اسماعيل الزاهد ، وكان من أجود
السالكين فيه ، فلما أخذ يتعلم المنطق على أبي عبد الله الثاني
كان قد ألف طرق الجدل وبرع فيها عن طريق الفقه فكان
لا يذكر الثاني له مسألة الا ويتصورها خيراً منه ، فتعجب منه
كل العجب وحذر والده من شغله بغير العلم . وكان هذا الاستاذ
المتفلسف ضعيفاً في المنطق والهندسة والفلك فلم يستفد منه ابن
سيناء شيئاً عظيماً ، بل قرأ عليه ظواهر المنطق فقط من غير أن

— محمد الخوارزمي . حاجي خليفة ج ٣ ص ٣٧٦ . دائرة المعارف

الإسلامية .

يتعلم منه دقائقه لأنه كان قليل الخبرة فيها . فأخذ ابن سينا بطالع الشروح ويحكمها بنفسه . معتمداً في ذلك على ميله وقوة ذكائه . ولم يقرأ من كتاب اقليدس على أستاذه هذا إلا خمسة أشكال أو ستة وتولى هو بنفسه حل بقية الكتاب . وكذلك كتاب المجسطي فقد كان استاذه ضعيفاً فيه لا يعرف الامقدماته فقط فلما تقدم ابن سينا في دراسته وانتهى إلى الاشكال الهندسية قال له التالي : « تولّ قراءتها وحلّها بنفسك ثم اعرضها علي ، لا بين لك الصواب من الخطأ » قال ابن سينا : « وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه وفهمته اباه »^(١) ثم ان التالي فارق ابن سينا وتوجها إلى « كركانج » فاشتغل ابن سينا في مطالعة الكتب وحده فصارت أبواب العلم - كما بقول - تنفتح عليه .

ثم انه رغب بعد ذلك في علم الطب فبرز فيه في أقل مدة لانه كما يقرر ليس من العلوم الصعبة ، وانفتحت عليه أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ، وأخذ الأطباء يدرسون عليه ويقنّبون منه ، وهو ، مع ذلك ، يختلف إلى الفقه وبتناظر فيه إلى أن توفر على قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة سنة ونصفاً . وفي هذه المدة لم ينام ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغل في النهار بغير العلم ، حتى تحقق له الحق في جميع المسائل . قال :

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، القاهرة

المطبعة الوهبية ، ٨٨٢ . جزء - ٢ ، ص - ٣

« وكما كنت اتحيز في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الاوسط
في قياس ، ترددت إلى الجامع وصليت وابتهلت إلى مبدع
الكل ، حتى فتح لي المنطق ، وتيسر المتعسر . وكنت أرجع
بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشغل بالقراءة
والكتابة ، فهما غلبني النوم أو شعرت بضعف ، عدلت إلى
شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي ، ثم أرجع إلى
القراءة ، ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ،
حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوها في المنام . وكذلك
حتى استحکم معي جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الامكان
الانساني ، وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن
لم أزد فيه إلى اليوم ^(١) »

ثم إن ابن سينا ، بعد أن أحكم علم المنطق والطبيعي
والرياضي ، عدل إلى العلم الالهي ، فوجد هذا العلم من العلوم
الصعبة ؛ وقد قرأ في كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو ،
فكان لا يفهم ما فيه لا لصعوبته فقط ، بل لغموض ترجمته .
قال : « وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » فما كنت أفهم
ما فيه ، والتبس عليّ غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين
مرة ، وصار لي محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ، ولا المقصود
به ، وأبست من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الانباء . ص ٣

فهمه ! وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في
الوراقين ، وبيد دلال مجلد بنادي عليه ، فعرضه عليّ ، فرددته
ردّ متبرم ، معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم ، فقال لي :
أشترِ مني هذا ، فإنه رخيص ، أبيعك بثلاثة دراهم ، وصاحبه
محتاج الي ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب « لاي نصر
الفارابي » في أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ورجعت
إلى بيتي ، وأسرعت قراءته ، فانفتح عليّ في الوقت أغراض
ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً علي ظهر القلب ،
وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير علي الفقراء
شكراً لله تعالى (١) .

ينتج من هذا أن ابن سينا لم يفهم أغراض ارسطو في علم
ما بعد الطبيعة إلا بعد قراءة كتاب « الفارابي » . فقد أثرت
طريقة الفارابي في نفسه تأثيراً عميقاً حتى جعلته يأخذ بشروحه ،
وشروح الفلسفة الافلاطونية الجديدة ، ويوضح علي طريقتهم
صدور الموجودات عن المبدأ الأول .

يبد أن شروح الفارابي لم تحدد وجهة نظر ابن سينا تحديداً
نهائياً ، لأنه كثيراً ما اذعن لمقدمات المتكلمين (٢) ، واقتبس
علوماً كثيرة عن غير طريق اليونانيين ؛ حتى قال عن نفسه :
« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به ،
(١) المصدر نفسه ، ص - ٤ (٢) ابن رشد ، كتاب الكشف

ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم — وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ربعان الحدائة^(١) .

ويغلب على الظن أن هذه العلوم التي وقعت لابن سينا من غير جهة اليونانيين ، إنما اقتبسها من مطالعة الكتب التي وجدها في خزائن فوج بن منصور فقد ائتمق لهذا السلطان أن مرض في ذلك الوقت فاشترك ابن سينا في مداواته ونومم بجدهته ، فسأله الإذن له في دخول دار كتبه ، فأذن له ، فدخلها وطالع فيها كتب الاوائل ، ورأى فيها من الكتب « ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط » وما كان رآه من قبل ، ولا رآه أيضا من بعد^(٢) . وقد ذكر ابن خلكان^(٣) في « وفيات الاعيان » أن هذه الخزانة قد أحرقت بعد ذلك ، وأن أبا علي ابن سينا قد اتهم باحراقها لينفرد بمعرفة ما حصل منها ، وينسبه الى نفسه . ومهما يكن من أمر صحة هذه الرواية ، فانها تدل على مبلغ العلوم التي ظفر بها ابن سينا من كتب الأوائل وغيرها ، حتى قال عن نفسه : « فرغت من هذه العلوم كلها ، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي انضج . وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء . »

وفي الحق أن العلوم التي اقتبسها ابن سينا تدل على بكور

(١) ابن سينا ، منطق المشرقين . القاهرة ١٩١٠ ، ص ٣ —

(٢) ابن أبي اصيبعة ، ص ٤ — (٣) ابن خلكان ج ١ ص ١٩١

نضجه ، ومعجل ادراكه . حتى لقد بدأ بالتأليف وهو لا يزال
في سن الواحدة والعشرين . وكان أول كتاب الفه كتاب
« المجموع » ويعرف « بالحكمة العروضية » صنفه لجاره أبي الحسن
العروضي ، وكتاب « الحاصل والمحصل » ، وكتاب « البر والاثم »
صنّفها للفتية أبي بكر البرقي .

ولما بلغ ابن سينا الثانية والعشرين من عمره توفي أبوه ،
وتصرفت به الاحوال ، وتقلب عليه الزمان ، واضطربت حياته
باضطراب أمور الدولة السامانية ، فنقل أولاً شيئاً من أعمال
السلطان ثم اضطرت الى ترك بخارى وانتقل منها إلى « كركانج » ،
وكان أبو الحسين السهلي بها وزيراً ، فقدمه إلى أمير « كركانج »
علي بن مأمون . وكان ابن سينا على زي الفقهاء ، فقرروا له مشاهرة
نقوم به . ولم ترق له هذه الحال زماناً طويلاً ، فأخذ ينتقل من
بلد إلى آخر ، حتى استقر في مدينة جرجان . وربما كان تنقله
هذا ناشئاً عن طموحه ومغامراته ، وجده واخفاقه . وقد كان
قصده من هذا الانتقال الاتصال بالأمير « قابوس » فانفق في اثناء
ذلك أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته فيها . فاضطر
ابن سينا إلى ان يرحل منها إلى « دهستان » ، ومرض بها مرضاً
صعباً ، ثم عاد إلى جرجان . واتصل هناك بتلميذه أبي عبيد
الجوزجاني .

ويظهر من رواية أبي عبيد الجوزجاني ، أن ابن سينا كان
فقير الحال يوم وصوله إلى جرجان ، لأن أبا محمد الشيرازي

قد اشتمى له داراً في جواره وأتزله بها حباً بالاستفادة من علومه .
وكان أبو عبيد الجوزجاني يختلف إليه في هذه الدار ، فأملى عليه
« المختصر الاوسط » في المنطق . ويسمى هذا الكتاب بالايوسط
الجرجاني . وقد صنف ابن سينا في جرجان كتباً كثيرة منها
كتاب « المبدأ والمعاد » وكتاب « الأرصاء الكلية » وأول
« القانون » ومختصر « الجسطي » .

ثم انتقل إلى الرمي وحضر مجلس شمس الدولة ، فعالجه
حتى شفاه من مرض القولنج . وكانت هذه المعالجة سبباً في علو
نجم ابن سينا ، فقد فاز من شمس الدولة بخلع كثيرة وأقام عنده
أربعين يوماً حتى صار من ندمائه .

ثم سأله « شمس الدولة » نقلد الوزارة فتقلدها ، وكان شديداً
على العسكر ، فأشفقوا منه على أنفسهم ، وثاروا عليه وحبسوه ،
ونهبوا أملاكه ، وسألوا الأمير قتله ، فامتنع واكتفى بنفيه عن
الدولة طلباً لمرضاتهم . ولكن الأمير احتاج إليه بسبب القولنج
فطلبه واعتذر إليه ، فاشتغل ابن سينا بمعالجته ، وأقام عنده
مكرماً ، إلى أن أعيدت إليه الوزارة ثانية .

ولم ينقطع ابن سينا أثناء وزارته هذه عن الشغل بالعلم ،
بل كان يقضي نهاره بخدمة الأمير ، ويدرس بالليل لعدم الفراغ
بالنهار . فكان طلبة العلم يجتمعون في داره وكان أحدهم يقرأ
من « الشفاء » ، والثاني من « القانون » ، فإذا فرغوا من القراءة

حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وتنبأ مجلس الشراب بآلاته .
وقد قضى ابن سينا على هذه الحال زماناً ، إلى أن توفي شمس
الدولة ، وبويع ابنه ، فطلبوا منه نقلد الوزارة ، فأبى عليهم .
وكتب علاء الدولة سرّاً يطلب المصير إليه . ولعل السبب في
ذلك شعوره بضعف الدولة ، أو عدم اطمئنانه لتاج الملك فقد بث
تاج الملك حوله العيون ، واتهمه بمكاتبة علاء الدولة ، وحث في
طلبه فاخْتَبَأ ابن سينا بعض الزمن ، إلى أن دل عليه بعض
أعدائه ، فأخذوه وحبسوه في قلعة يقال لها « فردحان » وقد اقام
في هذه القلعة أربعة أشهر صنف فيها رسالة « حي بن يقظان »
وهذه الرسالة الرمزية تدل على نزعة الصوفية ، كما تدل على
آلامه النفسية التي عاناها في السجن .

ولما خرج ابن سينا من السجن عن له التوجه إلى أصفهان ،
فخرج متنكراً في زي الصوفية ، فلاقى في طريقه إلى « علاء
الدولة » شدائد عظيمة . ولما وصل إلى أصفهان استقبله أصدقاؤه
وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه ، وحمل إليه الأمير الثياب
والمراكب الخاصة ، وأنزله في دار نوفرت فيها أسباب الراحة
كلها .

وقد أقام ابن سينا عند علاء الدولة في مدينة « اصفهان »
زماناً طويلاً ، مكرماً مبجلًا ، فكان يحضر مجلس الأمير في
ليالي الجمعات وينظر العلماء بين يديه ، على اختلاف طبقاتهم

فما كان يطاق بشيء من العلوم .

واختص بعلاء الدولة ، وصار من ندمائه ، حتى لقد اتهم هذا الأمير بالزندقة لملازمة ابن سيناء له ، فكان يخرج في صحبته أيام الحرب ، ويحضر مجالسه في أيام السلم . وقد جرى بينه وبين علاء الدولة مرة ذكر الخلل الحاصل في النقاوم المعمولة بحسب الأرصاء القديمة ، فأمره الأمير يرصد هذه الكواكب ، واطلق له من الأموال ما يحتاج إليه ، وابتدأ ابن سيناء به ، إلا أن عمله هذا لم يأت بنتائج جيدة ، لكثرة الأسفار وعوائقها .

ومن عجيب أمره أنه جمع بين حياة التأمل وحياة العمل ، فكانت حياته ، كثيرة الشدائد ، قليلة الفراغ ، ممتائة الاطراف . وكان يصنف الكتب تارة في السجن ، وأخرى في السفر ، وأحياناً في الليل ، في مجالس الشراب . وكان مربع القراءة للكتب ، مربع الكتابة . فاذا وقع له كتاب جدد قصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشككة وأدرك رتبة صاحبه في العلم ، ودرجته في الفهم .

و كثيراً ما كان يؤلف الكتب معتمداً على ذاكرته . قال أبو عبيد الجوزجاني : « وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر « أبا غالب » ، وطلب الكاغد والحبرة ، فأحضرهما وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن ، بخطه ، رؤوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا اصل يرجع

اليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه ؛ ثم ترك الشيخ تلك
الاجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغذ ، فكان ينظر في كل مسألة
ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة « (١) »
وإذا طالمت كتاب الشفاء ، شعرت بهذه السرعة في سبك
العبارات ، وشرح المسائل ؛ وشعرت أيضاً بقوة الاسلوب وسهولة
الفكر ، وأدركت أن صاحبه لم يجد من الوقت منسهماً لغربلته ، فاكتفى
بتلخيصه في كتاب النجاة « (٢) » .

قال أبو عبيد الجرجاني : « وكان الشيخ قد صنف
بجرجان « المختصر الاصغر » في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلك
في أول « النجاة » . ووقعت نسخة إلى شيراز ، فنظر فيها
جماعة من أهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبه في مسائل منها ،
فكتبوها على جزء . » ثم أنفذوها إلى ابن سينا للنظر فيها ،
والاجابة عنها . فلما دخلوا عليه « ترك الجزء بين يديه ، وهو
ينظر فيه ، والناس يتحدثون وأصرني الشيخ باحضار
البياض ، وقطع أجزاء منه ، فشدت خمسة أجزاء ، كل واحد
منها عشرة أوراق ، بالربع الفرعوني ، وصلينا العشاء وقدم الشمع ،

(١) ابن أبي اصيبعة ، عيون الانباء ، القاهرة ١٨٨٢ ،
الجزء ٢ ص ٦ - والقفطي إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة
١٢٢٦ ص ٢٤ (٢) لا يوجد اختلاف عظيم بين الشفاء
والنجاة في بعض الفصول . انظر مبحث العناية الالهية ودخول
الشر في القضاء الالهي .

فأمر باحضار الشراب ، وأجلسني وأخاه ، وأمرنا بتناول الشراب ،
 وابتدأ هو بجواب تلك المسائل ، وكان يكتب ويشرب إلى
 نصف الليل ، حتى غلبني وأخاه النوم ، فأمرنا بالانصراف ،
 فعند الصباح قرع الباب ، وإذا رسول الشيخ يستحضرني ،
 فحضرته وهو على المصلى وبين يديه الاجزاء الخمسة ، فقال :
 « خذها وصر بها إلى الشيخ » أبي القاسم الكرمانى ، وقل له :
 استعجلت في الأجوبة عنها لثلاثين يوماً ، فلما حملته إليه
 تعجب كل العجب . . . وصار هذا الحديث تاريخياً بين
 الناس .

وهذا يدل على أن ابن سينا لم يكن من الحكماء الذين
 يطيلون النظر فيما يكتبون ، فيبدلونه وينقدونه ؛ بل كان فياضاً
 بعلمه كثير الايمان بنفسه ، حتى صنف كتباً كثيرة ثنباين في
 الاثقان ؛ ولكنها تدل دلالة واضحة على عمق نظره ، وقوة
 عقريته ، وإلمامه إلماماً عجبياً بمعارف عصره . فقد أحكم
 علوم الفلسفة حتى صارت كتبه مرجع علماء الشرق في القرون
 الوسطى ، فقال ابن خلدون : « وتجد الماهر منهم عاكفاً على
 كتاب الشفاء والإشارات والنجاة »^(١) وصنف في الفلك كتباً
 عجيبة حتى لقد وضع بالرصد آلات ما سبق إليها^(٢) وقد برز في
 الطب حتى كان الأمراء يتهافتون عليه ، واشتهر بذلك في

(١) ابن خلدون المقدمة ، طبعة باريس ، ج ١ - ص ٣٦٦ - ص ١١٧٦

(٢) عيون الانباء ، جزء ٢ - ص ٨

القرون الوسطى بين الاوروبيين أكثر مما اشتهر بالفلسفة ، وحصلت له تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات ^(١) حتى لقد نظم الشعر ، وصنف في اللغة ثلاثة كتب أحدها على طريقة « ابن العميد » ، والآخر على طريقة « الصابي » ، والثالث على طريقة « صاحب » . وكان سبب ذلك ان ابن سينا تكلم في مسألة من مسائل اللغة بين يدي علاء الدولة ، وكان أبو منصور الجبائي حاضراً ، فالتفت الى ابن سينا وقال له : « انك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم نقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها . » فأثر هذا الكلام في نفسه تأثيراً عميقاً جعله يقرأ كتب اللغة ويبلغ فيها طبقة قلما يتفق مثلها ^(٢) .

وقد ذكر الجوزجاني أن ابن سينا أحب الانتقام من أبي منصور ، على ما جبهه به فأوعز إلى الامير ان يعرض كتبه الثلاثة على ابن منصور ، وذكر له انه ظفر بها في الصحراء وقت الصيد ، فنظر فيها ابو منصور واشكل عليه كثير مما فيها : « فقال له الشيخ : ان ما تجمله من هذا الكتاب فهو مذكور

(١) من ذلك أنه صدع يوماً ، فنصور أن مادة تبريد النزول إلى حجاب رأسه وأنه لا يأمن وربما يحصل فيه . فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقه ، ولفه في خرقة ، وتغطية رأسه فيه ؟ ففعل ذلك حتى قوي الموضع ، وامتنع عن قبول المادة وعوفي ، ومن ذلك ان امرأة مسلوثة بخوارزم ، أمرها ان لا تتناول شيئاً من الادوية سوى الجلنجين السكري حتى تناولت على الايام مقدار مئة منه ، وشفيت المرأة ، « عيون الانباء ص - ٨ (٢) عيون الانباء ص ٨

في الموضوع الفلاني من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب
المعروفة في اللغة ، كان الشيخ حفظ تلك الالفاظ منها ٠ « ففطن
أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف ابن سينا فتصل
واعتذر اليه ٠

وتظهر من هذه الرواية وغيرها أن ابن سينا كان قوي الارادة ،
معجباً بالنفس ، طموحاً ، وكثيراً ما وصف نفسه بالتقدم في العلم
والبراعة في الطب ٠ يدل على ذلك قوله : « وقد أتيت على القرآن
وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى مني العجب ^(١) » ٠
وقوله : « فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله وتعجب
مني كل العجب ^(٢) » وقوله في علم الطب : « فلا جرم أني برزت
في أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علي علم الطب ،
وتعمدت المرضى ، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من
التجربة مالا يوصف وأنا مع ذلك اختلف إلى الفقه واناظر فيه ،
وأنا في هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة »

وقوله :

لما عظمت فليس مصر واسعي لما غلا ثمني عدمت المشتري

وكان لا اعتداده بنفسه واعتماده على قوته المعنوية والمادية ،
وتجبره على الطبيعة أثر في فساد صحته ، ففسد مزاجه من كثرة
العمل ، ودوام الشراب ، واتباع الشهوات الجسدية ، حتى لقد

(١) عيون الانباء - ص ٢ (٢) عيون الانباء - ص ٣

اصيب بالقولنج مرة في الحرب ، فخشى الهزيمة مع المرض ،
 وحرص على البقاء مع علاء الدولة فحقن نفسه في يوم واحد ثماني
 مرات فتقرح بعض امعائه . ثم ظهر به الصرع ؛ وكان مع ذلك
 يدبر نفسه . فتناول مرة دواء شديد الاثر ، فاشتد مرضه ،
 وخانه غلماناه ، فتمنوا حلاكه ، ليأمنوا عاقبة عملهم ، فطرح
 بعضهم في دوائه شيئاً من الافيون ، فكان هذا العمل سبباً في
 زيادة علته ، فلما بلغ هذه الحال من الضعف ، اضطر إلى الرجوع
 إلى أصفهان ، فأخذ يعالج نفسه هناك ، حتى قدر على المشي ،
 وحضر مجلس علاء الدولة ، إلا أنه لم يتحفظ ، بل أكثر من
 التخليط في أمر الشهوات ، فعادت اليه العلة ، وكان ينتكس
 ثم يبرأ في كل وقت إلى أن سار مع علاء الدولة إلى «همذان» ،
 فعادته العلة في الطريق ، وعلم أن قوته قد زالت ، وأن
 العلاج لا يفي بدفع المرض عنه ، فأحمل مداواة نفسه ، واضتمس
 للقضاء ، وأخذ يقول : « المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز
 عن التدبير ، والآن فلا نفع المعالجة »^(١) ، ثم اغتسل وتاب ،
 وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم على من عرفه ، وأعتق
 مماليكه^(٢) ، ثم فارق الحياة سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) وله من العمر
 ثلاثة وخمسون عاماً . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أن قبره تحت
 السور من جانب القبلة من همذان^(٣) .

(١) عيون الانباء جزء - ٤٢ ص - ٩ (٢) ابن خلكان ،
 وفيات الاعيان ص - ١٩٢ (٣) ذكر ابن الاثير أنه توفي -

ولامات قال فيه بعضهم :

رأيت ابن سينا يعادي الرجا ل وبالحبس مات أخس المات
فلم يشف ماناله بالشفاء ولم ينج من موته بالنجاة
وقد اتصل ابن سينا في حياته بكثير من الأسماء والعلماء ،
وانتشرت فلسفته في الشرق انتشاراً عظيماً ، حتى أخذ بها كثير
من الحكماء . فكانت لا تخبو حيناً إلا لتبعث من جديد حيناً
آخر ، وصار اسم « الشيخ » رمزاً عند الحكماء ، وحجة عند
المناطق . وكان أعظم الفلاسفة إحياءً . لذكر ابن سينا في القرن
العاشر للهجرة الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في كتابه
« الأسفار » وفي تعليقاته على الهيئات الشفاء ، وهو الذي « نفع
في ريم مذهب ابن سينا ، وأعاد اليه شبابه في العصر الذي
عاش فيه ، وألبسه حلةً مكنته من أن تنشر في جميع مدارس
ايران » (١) . فقد أكثر الناس من قراءة كتبه وشرحها ، حتى
لقد قلبت العامة شخصيته العجيبه الى شخصية خيالية تحيط بها
الاساطير . من ذلك ان لابن سينا في الادب التركي صورة اديية خيالية
بعيدة جداً عن شخصيته الحقيقية ، وهي صورة ساحر مضحك عجيب
الاطوار ، يجذب الجرذان برموزه ، يحب للخير حكيم ، يلعب بالملوك ،

— بأصفهان ، وقيل إنه نقل الى اصفهان ودفن في موضع باب
(كوناكند) (١) صدر الدين الشيرازي ، الاسفار ، راجم
أطروحة الاستاذ أبي عبد الله الزنجاني عن صدر الدين الشيرازي ،

دمشق ، ص ٣١ —

ويهزأ بالمقادير . ولا شك أن لهذه الشخصية الخيالية صلة بشخصية ابن سينا الحقيقية ، لانه كان - كما رأينا - يشفي الامراء من أمراضهم فينادمهم زماناً ثم يهجرهم ، ويتصل بغيرهم ، وينتقل من مدينة الى أخرى ، يؤلف الكتب ، ويشرب الخمر تداوياً أو تشافياً ، فتارة تجده وزيراً ، واخرى فقيراً زاهداً على زي الصوفية ، وتجده أيضاً في مجلس الامراء مبعجلاً وتجد الناس يشفقون على أنفسهم منه ، ثم تجده في السجن يكتب الكتب وينظم الشعر ، ويشكو الزمان .

شخصية عجيبة قلما عرف التاريخ مثلها ! فلا غرو اذا ذاع اسمه بعد موته ، وانتشر عند العامة ! حتى ألبسوه في بعض القصص التركية هذه الحلة المضحكة الجديرة بالإعجاب !

٣- آثار ابن سينا

لا نريد أن نذكر هنا جميع كتب ابن سينا ورسائله ، كما فعل « ابن ابي أصيبعة » او غيره من المحققين ، بل نريد ان نصف امهات كتبه ونصنفها ونحلل بعضها ، ويمكننا لذلك ان نقسم كتب ابن سينا الى اربعة انواع :

١- اللغة والشعر

جاء في ترجمة ابن سينا التي كتبها « ابو عبيد الجوزجاني » ان ابن سينا بلغ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها ، وانه انشأ

ثلاث قصائد ضمنها الفاظاً غريبة من اللغة ، وانه كتب - كما
 بينا - ثلاثة كتب ، احدها : على طريقة « ابن العميد »
 والآخر على طريقة « الصابي » ، والثالث على طريقة « صاحب » ،
 وانه صنف أيضاً في اصفهان كتاباً في اللغة سماه : « لسان
 العرب » لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله الى البياض حتى
 توفي ، فبقي على مسودته ، لا يهتدي احد الى ترتيبه . وذكر
 « ابن ابي اصيبعة » انه وقع اليه بعض هذا الكتاب ، وانه
 قد وجده غريب التصنيف .

وقد أثبت « ابن أبي اصيبعة » كتباً أخرى « لابن سينا »
 في الادب والشعر منها « معتم الشعراء في العروض » ، صنفه
 ييلاده وله سبع عشرة سنة ، ومنها « عشر قصائد واشعار في
 الزهد وغيره » يصف فيها احواله ، ومنها خطب وتمجيدات واسجاع
 تدل على أن له باعاً واسعاً في صناعة اللفظ وبلاغة الاسلوب ، حتى
 لقد قال عن نفسه :

أما البلاغة فأسألني الخبير بها أنا اللسان قديماً ، والزمان فم !
 ولم يبق الآن لدينا من هذه الكتب ، على كثرتها ،
 كتاب واحد يمكن الرجوع اليه في معرفة أدب « ابن سينا » وثره ؛
 فلنقتصر ، إذن ، على بيان اسلوبه بحسب كتبه الفلسفية فقط .

يختلف اسلوب « ابن سينا » بحسب كتبه . أنظر إلى اسلوبه في
 كتاب « الشفاء » مثلاً ، وقايسه بأسلوب « الاشارات والشفيات »
 تجد ان الاول اقل كلاً من الثاني ؛ إن عبارة « الشفاء » متفككة

لا أثر فيها للصقل ، والنحت ، واختيار الالفاظ ، وتكاد تشعر فيه
 بنزوة الشباب وقوة الشعور وشدة الفاعلية . أما عبارة « الاشارات »
 فهي منحوتة ، ذات رنة أدبية ، تكاد تكون كل إشارة منها
 صورة مستقلة بنفسها . من ذلك قوله : « ثم انه لتبلغ به الرياضة
 مبلغاً ينقلب له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً
 بيناً ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صخرة مستمرة ، ويستمتع
 فيها بهيجته فاذا انقلبت عنها انقلب حمران أسفاً . » وقوله في
 الكلام عن العارفين : « جل جناب الحق عن أن يكون شريعة
 لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ؛ ولذلك فإن ما
 يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للحافل ، عبوة للمحصل ، فمن
 سمعه فاشمأز منه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه ؛ وكل ميسر لما
 خلق له » .

وتجد في بعض الإشارات سجعاً يدل على عنابة الشيخ فيها
 بالموسيقى الادبية ، كقوله في مراتب النفوس : « ثم يتلوها النفوس
 المغموسة ، في عالم الطبيعة المتحوسة ، التي لامفاصل لرقابها المنكوسة » .
 وقوله في العرفان : « العرفان مبتدئ من تفريق ونقض ، وترك
 ورفض » الخ . . .

ولا تعجب لهذا الاختلاف بين « الشفاء » و « الاشارات » لان
 « الاشارات » هو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجوده .
 وقد قال (ابن أبي اصيبعة) : انه كان يرضن به على غير أهله ،
 أما الشفاء فقد ابتدأ بتأليفه في (همدان) حينما كان وزيراً تحيط
 به علائق الدنيا من كل جانب ، فألف الطبيعيات منه أولاً ،

ثم الألهيات ، ثم اشتغل بتتبعه في مدينة أصفهان ، فليس عجيباً ،
 اذن ، أن يختلف أسلوب « الشفاء » عن أسلوب « الاشارات » .
 وبالرغم من هذا الاختلاف البسيط بين كتاب وآخر ، فإن « ابن
 سينا » قد اتبع في أكثر كتبه الفلسفية اسلوباً علمياً رصيناً
 جامعاً للاصطلاحات الفلسفية ، موجزاً لا مترادف فيه ولا تكراراً^(١)
 ومن الصعب أن يتحمس الانسان لهذا الاسلوب ، أو أن يتخذه
 مثلاً ينسج على منواله ، لأنه عقلي جاف لا يحرك القلب ولا
 يوقظ الشعور .

نعم ! إن « ابن سينا » قد استعمل الاسلوب الرمزي في بعض
 رسائله الصغيرة كـ « حي بن يقظان » و « الطير » و « سلامان
 وأبسال » و « القدر » ، ولكنك تلمس في هذه القصص المختلفة
 روح الصناعة اللفظية ولا ترى فيها إلا صيغة مصطنعة ، والفاظاً
 صعبة ، فكان رموزه الحسية مفاهيم فارغة ، وكأن أخيلته
 المشخصة معقولات مجردة . فابن سينا لم يتجرد في كتبه الرمزية
 من أسلوبه العلمي الجاف ، ولا أدخل على صورته شيئاً
 من الحياة بل البسها حجاباً كثيفاً من الالفاظ لا تحل رموزه
 إلا بمراجعة القاموس .

ولعلّ أكمل صورة لهذا الاسلوب الرمزي ، قصيدة ابن
 سينا العينية التي قال في مطلعها :

(١) محمد ثابت الفندي ، ابن سينا الاديب ، مجلة الحديث -

« هبطت إليك من المحل الأرفع . ورقاء ذات تعزير وتمنع »
فالورقاء هي صورة رمزية للنفس ، شبهها بها لانها الطف
ذوات الجناح ، وأكثرها استثناساً بالانسان ، ولأنها موصوفة
بكثرة الشوق والخنين . وهذه الصورة الرمزية أجمل من الصور
التي استعملها بعضهم في قوله : إن روح المؤمن على صورة النحلة ،
وروح الكافر على صورة الجرادة . وفي الحق ان قصيدة ابن
سينا هذه من أروع القصائد الرمزية ، وأحسنها خيالاً ، وأدقها
تصويراً ، وأكثرها عمقاً ، وأعظمها تأثيراً في النفس ، حتى لقد
دخلت في الادب الصوفي ، واستمد منها عظماء المتصوفين كثيراً
من آرائهم وشرحها العلماء شروحاً وافية وخسوها وترجموها (1)
ولو كان شعر ابن سينا كله من طبقة هذه العينية لعددها شاعراً
ملهماً لا شاعراً متفلسفاً فقط ، إلا ان ما وصل الينا من شعره
عن طريق « ابن ابي اصيبعة » لا يدل على شاعرية عميقة ، ولا
على سعة في الخيال وقوة في العاطفة ، بل هو على الاكثر ،
شعر فلسفي جاف واضح المعاني سهل ، مشوب بمصطلحات الفلسفة
واقيسة المنطق ، تناول فيه صاحبه ذكر النفس والشيب والحكمة
والزهد ، وأشار الى : اسفة الحياة وشكوى الزمان ، ووصف
الحب والكرم والحسد ، ووصف حكيم عالم ، لا وصف شاعر
عارف . ومع انك تجد في بعض خمرياته شيئاً من السحر الموسيقي
فإن هذه الموسيقى لا تخلو من الالفاظ الفلسفية كذكر اللاهوت
والناسوت والخير والعلة والقديم وغيرها .

[1] Carra de Vaux. Journal Asiatique, 1903

وقد درس المستشرقون شعر ابن سينا في اللغة الفارسية ويَدَّعَوْنَ ان له رباعيات صوفية مفعمة بالافكار الفلسفية ، حتى لقد ذكر « ايمه » (Ethé) (١) : ان « ابن سينا » قد تقدم على « الخيام » في استعمال الرباعيات ، وانه اول من انشأ الشعر التبصوفي ، ولكن المستشرق « ادوار براون » يرى انه ليس لغزليات « ابن سينا » وخمريات الفارسية قيمة شعرية عظيمة (٢) .

ولابن سينا قصيدة مزدوجة في المنطق نظمها باسم « الرئيس ابي الحسن سهل بن محمد السهلي » في « كركانج » وقصائد اخرى في الطب ، تدل كلها على مهارة في التعبير عن المعاني المجردة بألفاظ واضحة مقنضة .

٤ - الطب

لا نريد الاضهاد في الكلام عن آثار « ابن سينا » الطبية لان ذلك لا يتناسب مع نطاق البحث كما حددناه في هذه المقدمة . فلنقتصر ، اذن ، على اعطاء فكرة موجزة عن اثر الشيخ الرئيس في عالم الطب .

إن أشهر كتب « ابن سينا » في الطب هو كتاب « القانون » فقد ترجم هذا الكتاب الى اللغة اللاتينية وطبع في القرن الخامس عشر والسادس عشر عدة مرات ، وعني الاوروبيون بنصه العربي ايضاً فطبعوه باللغة العربية في روما عام ١٥٩٣ ،

(1) Ethé, Avicenne comme lyrique persan.

(2) Ed. Brown Literary hist. of Persia.

واحتفظت المكتبة الوطنية بياريز بنسخة خطية منه (رقم ٢٨٨٥ الى ٢٨٩١) .

ومن كتبه الطبية المشهورة كتاب « الادوية القلبية » المحفوظ في خزائن « اياصوفيا » بالقسطنطينية (رقم ٣٢٩٩ من الملحق) و « العثمانية » (رقم ٣٤٥٥) و « ايدن » (رقم ١٣٣٠) وهو مجلدة واحدة صنفه « ابن سينا » في « همذان » وكتب به الى الشريف السعيد « ابي الحسين علي بن الحسين الحسيني » .

ومنها كتاب « القولنج » ، « و تعاليق مسائل حنين في الطب » وقوانين ومعالجات ومسائل ومقالات ومختصر في النبض و اراجيز محفوظة في مكتبة برلين والمتحف البريطاني ومكتبة باريز ومكتبة لكنو بالهند ومكتبة اياصوفيا بالقسطنطينية ^(١) . ويرى العلماء اليوم ان طب ابن سينا في كتابه « القانون » مختلف عن طب « الرازي » و « ابن زهر » وانه قد اتبع مذهب « ابقراط » المعدل بطريقة « ارسطو » مع ان اسلافه قد اتبعوا مذهب « جالينوس » .

وينقسم القانون الى خمسة اقسام : الاول والثاني منها يشتملان على وظائف الاعضاء وعلم الامراض وحفظ الصحة ، والثالث والرابع يبحثان في وسائل المداواة ، اما القسم الخامس فيشتمل على وصف العلاج وتركيبه .

[1] Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900 p. 154

راجع ايضاً محمد ثابت الفندي - مجلة الحديث ، شباط ١٩٣٣

وقد ادخل ابن سينا في نظريات الطب الأسباب الأربعة المنسوبة إلى ارسطو ، وانكشف له من اسباب المعالجات وتركيب الادوية ما لم ينكشف لغيره ، إلا انه لم يكن ذا عناية بالجراحة ، لاعتقاده ان الجراحة تدل على نقص في وسائل المعالجة وانها اعمال بدوية لا تتفق مع شرف المهنة الطبية ، حتى لقد قال « كامبل » : انه جعل القضايا المنطقية افضل من المعالجات المبينة على التجربة والاختبار .^(١)

٣ . الفلسفة

صنف ابن سينا في الفلسفة كتباً كثيرة لا يزال القسم الأعظم منها محفوظاً في خزائن الكتب باوروبا وغيرها .

الشفاء والنجاة . - إن كتاب الشفاء هو أكبر كتب ابن سينا الفلسفية صنفه كما ذكرنا في أدوار حياته المختلفة . وقد كان السبب في تأليف هذا الكتاب ان ابا عبيد الجوزجاني سأله ابن سينا شرح كتب ارسطو فذكر انه لا فراغ له الى ذلك في ذلك الوقت فاقصر على كتاب اورد فيه ما صح عنده من هذه العلوم ، وهذا الكتاب هو الشفاء وهو جامع لاقسام العلم الاربعة المنطق والرياضيات والطبيعات والالهيات . فهو إذن دائرة معارف فلسفية الفه للعامة من مزاوي علوم الفلسفة وأعطاهم فيه ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم^(١) .

(١) ولیم نسیمن بایبروج - معضله السرطان - ترجمه الى العربية الدكتور يوسف اسکندرحة ، وشاگر خلیل نصار . بیروت المطبعة الامیرکية ١٩٣٥ ص - ٢٦ .

(٢) ابن سينا ، منطق المشرقین ، ص - ٤ .

وقد سمي الشفاء عند الاوروبيين (Sufficientiae) وترجمت
إلهياته الى اللاتينية من قبل (فرانسوا دو ماسراتا - François
de Macerata) و (انطون فرانشانتيانوس فينسانتينوس -
Antoine Franchantianus Vincentinus) تحت عنوان :
Métaphysica Avicennae sive ejus prima philosophia
ونشرت في البندقية عام ١٤٩٥ .

وقد طبع الشفاء بطهران باللغة العربية عام ١٣٠٣ هـ مع
تعليقات صدر الدين الشيرازي عليه . وهذه الطبعة مجلدان أحدهما
مشمول على الطبيعيات والآخر على الالهيات .
ويظهر ان ابن سينا نفسه لم يكن راضياً عن كتاب الشفاء
كما وضعه فأتبعه بكتاب ثان سماه (الواحق) وهو شرح للشفاء
لم يصل الينا منه شيء ، ثم أتبعه بكتاب ثالث سماه (النجاة) .
وهو مختصر الشفاء صنفه في طريقه الى (سابورخواست) وهو في
خدمة علاء الدولة . وكان قد صنف قسماً منه في جرجان
سماه (المختصر الاصغر) في المنطق .

وقد طبع كتاب النجاة باللغة العربية لأول مرة عام ١٥٩٣
في روما . ملحقاً بكتاب القانون ، ثم طبع في مصر سنة ١٣٣١ هـ
وترجم (بيير فاتيه)^(١) منطق النجاة الى اللغة الفرنسية في القرن
السابع عشر ، وهي ترجمة جيدة بالجملة ، إلا أن المترجم لم يفهم
عنوان الكتاب فترجم النجاة بـ (Emersion) بدلاً من

(1) Pierre Vattier , La logique du fils de Sina
communément appelé Avicenne, Prince des
philosophes et médecins arabes. Paris 1638.

(Salut) أو (Délivrance) ^(١) كما ترجم الشفاء بـ (Nouvelle lune).

وكتاب النجاة من الكتب الفلسفية المحكمة الوضع ألفه ابن سينا «لطائفة من الاخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكيمية» فقد سأله أن يجمع لهم كتاباً «يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة وينحاز الى الخاصة ويكون له بالاصول الحكيمية إحاطة» ^(٢) فجمع لهم هذا الكتاب وهو يشتمل على المنطق والطبيعات والهندسة والحساب وعلم الحياة وعلم الموسيقى والإلهيات ، وقد حذفت الهندسة والحساب . علم الحياة والموسيقى من النجاة فلم يبق منه بين أيدينا إلا ثلاثة كتب هي المنطق والطبيعات والإلهيات .

وبالرغم من ان ابن سينا قد ألف هذا الكتاب ، كما يقول ، للمبتدئين على أبين وجه وأوجز اسلوب ^(٣) فقد قدر له أن يشرح

(١) لقد قلب السيد محمد لطفي جمعة اسم النجاة الى (النجدة) في كتابه تاريخ فلاسفة الاسلام في الشرق والغرب . قال (ص - ٥٥) وسنقتصر الكلام باسهاب في هذه العجالة على الشفاء والنجدة . وقال أيضاً «والنجدة موجز الشفاء» وهذا يدل على أن المؤلف لم يطلع على الفلاسفة العربية الا عن طريق غير مباشر . ولعل السبب في قوله النجدة بدلاً من النجاة ان النجاة تكتب بالفرنسية (Nadjat) فظن المؤلف ان المقصود من هذا اللفظ هو النجدة .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، مطبعة السعادة مصر ١٣٣١ هـ ، ص ٢ -

(٣) للصدر نفسه ، (ص - ٣)

أيضاً فشرحه نخر الدين الرازي في القرن السابع للهجرة ولا يزال هذا الشرح محفوظاً في مكتبة اياصوفيا بالقسطنطينية (٢٤٣١) ولولا الحاجة الى شرحه لما كلف نخر الدين الرازي نفسه هذا العناء . فإن كثيراً من عباراته بلبس على مبتدئين لكثرة ما فيها من الاصطلاحات البعيدة عن مدارك العامة . من ذلك قوله : « فإن كان الامتناع الحالي لا يضر الممكن فالواجب الحالي لا يضر الممكن ، وان ممكن الكون ، ان كان يجب أن يكون موجود الكون ، فممكن ان لا يكون يجب أن لا يكون موجود اللاكون ، لكن ممكن الكون هو بعينه ممكن اللاكون فممكن الكون يجب أن لا يكون على أصلهم موجود اللاكون » (١)

على انك إذا قايت بين اسلوب النجاة واسلوب الشفاء وجدت الفرق بينهما عظيماً من حيث سبك العبارة وانتقاء الالفاظ وإيجازها ومطابقتها للمعاني مطابقة تامة . فالنجاة هو أكل من الشفاء في ذلك .

وقد لخص الشهرستاني آراء ابن سينا في كتاب الملل والنحل فجاء تلخيصه جامعاً لعيون كلامه ومتون مرامه . وبين في تلخيصه هذا ان طريقة ابن سينا هي أدق الطرائق التي سلكها فلاسفة العرب ، وأن نظره في الحقائق أغوص من نظر الجميع (٢) .

(١) المصدر نفسه ، (ص - ٢٩) .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، مصر ، ط بولاق ١٢٦٣ ،

الإشارات . - ولعل استقلال ابن سينا في الرأي ، وتعمقه

في درس المسائل إنما يظهر في كتاب الإشارات أكثر من غيره من الكتب فقد ألف هذا الكتاب في أواخر أيامه ، وكان بعده أحسن كتبه ويضن به كل الضن على من لا يوجد فيه ما يشترطه من الصفات . قال في آخر هذا الكتاب : «أيها الاخ ! اني قد منحضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق وألقتك في الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ، ولا نشره إلا بين الذين تثق بنقاء سريرتهم واستقامة سيرتهم» والكتاب هو إشارات إلى اصول وتذبيبات تشتمل على تذييب ووهم ونكتة وتذكرة وهداية وتحصيل ونصيحة وفائدة وغيرها من الحكم جمعت في نسعة أنماط أتى فيها على الطبيعيات والالهيات والتصوف والاخلاق .

وقد طبع كتاب الإشارات في اوروبا للمستشرقين من قبل الراهب (Forget) عام ١٨٩٢ في مدينة ليدن . وطبع أيضاً بالمطبعة الخيرية في القاهرة مع شرحي نصير الدين الطومبي والامام نجر الدين الرازي عام ١٣٢٥ هـ .

ولابن سينا في الفلسفة كتب كثيرة بتعذر علينا في مثل هذه المقدمة أن نأتي على وصفها كلها فلنقتصر على ذكر الموجود منها في مختلف خزائن الكتب العالمية :

فمنها الحكمة العروضية الفه وهو في الحادية والعشرين من

عمره لأبي الحسن العروضي من غير الرياضيات ، وهو موجود الآن في مكتبة (إسبانيا) .

ومنها العلائي ، فارسي ، صنفه في أصفهان لعلاء الدولة ، وهو موجود في المتحف البريطاني تحت عنوان (دانش نامه علائي) ، وينقسم الى سبعة أقسام : المنطق ، وما بعد الطبيعة ، والطبيعة ، والهندسة ، والهيئة ، والحساب ، والموسيقى .

ومنها الهداية في الحكمة ، ألفه في قلعة فردجان ، وله عدة شروح ، وهو موجود في مكتبة أيا صوفيا (٢٤٣٢) .

ومنها رسائل في الحكمة والطبيعات طبعت في القسطنطينية عام ١٢٩٨ هـ ، ثم طبعت في مصر سنة ١٩٠٨ وهي تحتوي على تسع رسائل في الطبيعات وفي الاجرام العلوية وفي القوى الانسانية والحدود وتصنيف العلوم وإثبات النبوت وغيرها .

ومنها المختصر الاوسط في المنطق الفه في جرجان لابي محمد الشيرازي وهو موجود الآن في القسطنطينية في الاحمدية (٢١٣) .
ومنها منطق المشرقيين الذي نشره محب الدين الخطيب مع القصيدة المزدوجة في المنطق في القاهرة عام ١٩١٠ .

ولابن سينا كتب في النفس كثيرة منها رسالة القوى النفسية التي نشرها لانداور (Landauer) عام ١٨٧٦ نقلاً عن مخطوطين محفوظين في ليدن وميلان وقد ترجمت هذه الرسالة من قبل الى اللغة اللاتينية ولا تزال ترجمتها محفوظة في فلورنسة وهي مهداة الى نوح بن منصور الساماني ، وقد اعتمد (لانداور) في نشر هذه الرسالة على أصول عربية وعبرية ولاينية ، وقايس بين نصها العربي وبعض المصادر اليونانية فجاء عمله هذا

مستكملاً جميع شرائط العلم الصحيح^(١).

ومن مؤلفات ابن سينا في النفس رسالة ترجمها الى اللغة اللاتينية (André de Bellume) وهي الآن محفوظة في مخطوطات مكتبة او كسفورد (II N° 366) وقد طبعت مع رسائل أخرى لابن سينا في البندقية عام ١٥٤٦ ولا يزال للآن في خزائن الكتب الكبرى رسائل في النفس لابن سينا منها رسائله المحفوظة في مكتبة أيا صوفيا (٢٠٥٢) وليدن (١٤٦٤، ١٤٦٧) والاسكوريال (٦٦٣، ٦٥٦) والمتحف البريطاني (قسم ٢ - ص ٢٠٩) وقد نشر محمد ثابت الفندي في العام الماضي رسالة لابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها.

ولابن سينا تعليق على كتاب النفس لارسطو لا يزال محفوظاً في مخطوطات دار الكتب المصرية (رقم - ٢١٤) أما قصيدته المشهورة في النفس فقد شرحت مرات كثيرة وترجمها البارون (كارادوثو) الى اللغة الفرنسية في المجلة الاسيوية^(٢) أما في الاخلاق فان الكتب التي صنفها ابن سينا قليلة جداً لا يوجد الآن منها إلا رسالة في الاخلاق محفوظة في القسطنطينية في مكتبة كوبرولي محمد باشا (رقم ٧٢٦) ورسالة في السياسة نشرها وعلق حواشيها الاب لويس معلوف اليسوعي في جملة من الرسائل تحت عنوان مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب (بيروت ١٩١١).

[1] Die Psychologie des Ibn Sinâ dans Z. D. M. G. 1876, B. P. 335 .

(2) La Kacidah d'Avicenne sur l'âme, J. As. 1899. t. II p.157

وقد نشر (مهرن) جملة من رسائل ابن سينا في التصوف كرسالة حي بن يقظان ، ورسالة الطير ، ورسالة العشق ، ورسالة القضاء والقدر وغيرها ^(١) ثم نشر بعض هذه الرسائل في مجموع يحتوي على ثماني عشرة رسالة لابن سينا وغيره عام ١٩١٧ بمصر وسمي هذا المجموع «جامع البدائع» وفي المتحف البريطاني رسالة لابن سينا في حكمة الموت صنفها لآخيه بالفارسية (add.16. 659) .
ولعل أعظم برهان على استقلال ابن سينا عن المشائين كتابه في الحكمة المشرقية فقد صرح هو نفسه بان الحق عنده غير ما ذكر في الشفاء وانه إنما الف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وان من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية ^(٢) وقد أشار الجوزجاني الى أن هذا الكتاب لا يوجد تاماً ، وذكره ابن الطفيل في كتاب حي بن يقظان ^(٣) . كما ان ابن رشد قد أشار اليه أيضاً في كتاب تهافت التهافت ^(٤) وفي مكتبة أباصوفيا بالقسطنطينية كتاب لابن سينا عنوانه الفلسفة المشرقية (رقم - ٢٤٠٣) وكتاب لشهاب

[1] Mehren - Traités mystiques d'Abou Ali al Hossain ben Abdallah ben Sina ou Avicenne, texte arabe avec explication française publié à Leyde 1889 - 1899.

(٢) منطق المشرقيين ص - ٤ .

(٣) ابن الطفيل . حي بن يقظان ، مكتب النشر العربي ، دمشق

١٩٣٥ . ص - ١٦٦٤ .

(٤) ابن رشد . تهافت التهافت ، طبعة بولاق ١٣٠٢ هـ

ص - ١٠٨ .

الدين السهروردي في فلسفة الاشراق (رقم - ٢٤٠٠ - ٢٤٠٢)
كما أن لفخر الدين الوازي كتاباً في المباحث المشرقية لا يزال
محفوظاً في مكتبة برلين (t. IV, p 403, N° 5064) .

والمقصود من الفلسفة المشرقية فلسفة الحدس التي يتم بها
الادراك على سبيل الذوق لا بتقديم المقدمات وانتاج النتائج ،
ورتبة الحدس هي فوق رتبة العلم النظري والبحث الفكري لانها
تختلف عنها بزيادة وضوح الصور وإشراقها وسرعة الكشف ،
وهي بالنسبة الى الحكمة النظرية كطريقة الصوفية بالنسبة الى
طريقة علماء الكلام . ولقد أصاب (فلوجل - Flügel) بترجمة
فلسفة الاشراق (Philosophia illuminationis) وشرحه إياها
بقوله (Sive neoplatonica) لانها مستمدة من روح
الافلاطونية الحديثة . وافلاطون كما قال الجرجاني رئيس الاشراقيين
كما أن أرسطو هو رئيس المشائين ^١ .

ونعتقد أن منطق المشرقيين الذي نشره محب الدين الخطيب
هو منطق الحكمة المشرقية التي أشار اليها ابن الطفيل ، لان أصوله
مختلفة عن اصول منطق النجاة ، وقد ضمنه ابن سينا كلاماً فيما
اختلف اهل البحث فيه من غير أن يلتفت فيه لفت عصبية أو
هوى أو عادة أو الف ، وهذا مابين تماماً لما سلكه في كتاب
الشفاء لانه قد أورد فيه ما صح عنده من علوم الفاسفة بلا

(١) الجرجاني ، كتاب التعريفات ، المطبعة الخيرية ، مصر ،

مناظرة مع المخالفين ولا اشتغال بالرد عليهم . فالشيخ الاشراقي يختلف عن الشيخ المشائي^(١) لانه أفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه من ارسطو واستحل أن يضع ما قاله الاولون موضع المفتقر إلى الزيادة والاصلاح والتنقيح .



فلسفة ابن سينا

قلنا في أول هذا البحث : إن ابن سينا قد سار على نمط أرسطو في مبادئه وأصوله : وأنه قد اتمد عنه في غاياته ومقاصده ، وبتوضيح الآف هذا الامر بدراسة بعض المسائل الفلسفية : وثبت لك أن فلسفة ابن سينا هي فلسفة « افلاطونية حديثة » قد بنيت على مبادئ أرسطو ، فقد يبني البناء بالحجارة نفسها يبتين مختلفين ، ويركب الفيلسوف بالعناصر ذاتها مذهبين متباينين فابن سينا قد سار على نمط أرسطو في منطقته وطبيعياته : ومبادئه وإلهياته . ففرق بين المادة والصورة ، والقوة والفعل ، وأخذ بنظرية الاسباب الاربعة ونظرية الجوهر ، ولكنه لم بتقيد بأرسطو في نظرية المعرفة ، والنفس ، ونظرية الفيض ، وصفات واجب الوجود ، وغيرها .

١ - المادة والصورة - والقوة والفعل

التفريق بين القوة والفعل من المبادئ الاساسية التي ارتكز

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الالهيات ، المقالة السابعة ، الفصل الثاني

في الهامش ص - ٥٥٨ .

عليها أرسطو في فلسفته العامة : لا يوضح تكون الأشياء .
فالقوة هي أول الحركة ، والفعل هو نهايتها ؛ القوة هي الإمكان
والمادة ، أما الفعل فهو الصورة التي تنقل المادة من الامكان
البيسط الى الوجود الحقيقي .

لقد أخذ ابن سينا بهذه المبادئ التي وضعها أرسطو ، فأثبت
أولاً وجود المادة ، ثم بحث بعد ذلك في تقدم الصورة على المادة
في مرتبة الوجود ، وأوضح كيفية الارتباط بينهما .

أما إثبات المادة فقد رجع فيه ابن سينا إلى وجود الاجسام ،
قال : « إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين :
أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له هيولي ومادة ،
والآخر يقوم مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة^(١) » .

والجسم لا يتركب من الابعاد الهندسية فقط ، لان هذه
الابعاد من طول وعرض وعمق ، إنما هي صورته الجسمية وشكله
اللازم له^(٢) . وكما أن ملازمة الشكل للجسم لا تدل على أنه داخل
في تحديد جسميته ، فكذلك ملازمة الابعاد المحددة له . إذن
فالصورة الجسمية وهي موضوع العلم الطبيعي ، منفردة الى المادة
في وجودها .

ينتج من ذلك أن كل جسم إنما هو مؤلف من مادة وصورة
وان الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الاجسام لا تفارقها .

(١) تسع رسائل ص - ٤ .

(٢) نجاته ٣٢٧ - ٣٢٨ .

ولا يجوز بوجه من الوجوه أن نعرى المادة عن الصورة ، لأن وجودها إنما هو وجود قابل ، كما أن وجود العرض إنما هو وجود مقبول . ولا يجوز أن يقال أيضاً : إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة ، لأن جوهر الصورة هو الفعل .

والصورة وان كانت لا تفارق المادة ، فليست تقوم بالمادة ، وكيف تقوم بها وهي علة لها ، والعلة لا تقوم بالمعلول^(١) .

لذلك فرّق ابن سينا بين وجود الشيء عن الشيء ووجود الشيء مع الشيء . فالصورة ليست موجودة عن المادة بل هي موجودة معها .

ان العلاقة بين المادة والصورة ليست علاقة الإضافة لاننا نعقل الصورة ، ولا نحتاج في تعقلنا لها إلى تصور المادة . فهل العلاقة بين الصورة والمادة هي علاقة العلة بالمعلول ، وهل يمكن أن تكون الصورة هي علة المادة ؟

إن الجواب عن هذه المسألة يحتاج إلى تقسيم الصور الى نوعين : فهناك صور لا تفارق المادة ، وهناك صور تفارق المادة . فالصورة التي لا تفارق المادة يمكن أن تكون علة لها ، أما الصورة التي تفارق المادة ، وتبقى المادة موجودة بعدها ، فلا يجوز ذلك فيها^(٢) لأن هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها ، إلا ان ابن سينا يبطل هذه الفرضية

(١) نجاة ٣٣٧ (٢) شفاء ٤٢٠

الثانية ، وبين لنا أن الصورة المفارقة ليست علة لمادتها ، بل العلة هي شيء ، ثالث غير الصورة والمادة ، وهذا الشيء الثالث هو الذي يهب المادة صورة ثانية غير الصورة الاولى التي فارقتها . فالصورة تكون على هذا الوجه واسطة بين المادة المستبقة وبين ما يعقبها ، والواسطة في القويم تكون منقدمة على النتيجة ، إذن فالصورة هي أقدم من الهبولي ^(١) .

ليس في هذه المقدمات كلها ما يصح أن يقال فيه إن ابن سينا قد ابتعد عن أرسطو ، لان أرسطو - كما قلنا - جعل المادة إمكاناً بسيطاً يقبل الانتقال من القوة إلى الفعل ، فالصورة هي التي تنقل المادة من الامكان البسيط الى الوجود الحقيقي ، وهي بهذا الاعتبار متقدمة على المادة ، لان الفعل منقدم على القوة . إلا أن أرسطو يقرر أيضاً أن الصورة والمادة لا تحتاجان الى واسطة في اتحادهما ، لان انقلاب الإمكان الى وجود حقيقي لا يدل على أن هناك جوهرين مختلفين ، بل المادة هي الشيء ، عندما كان ممكناً ، والصورة هي الشيء عندما أصبح حقيقياً .

أما ابن سينا فقد جعل اتحاد الصورة بالمادة راجعاً الى علة ثالثة . وهذا ما بينه في علم ما بعد الطبيعة عندما بحث عن تكون الاسطقسات ^(٢) . فقد بين أن الصور إنما تفيض على المادة تحت تأثير اختلاف أحوال الفلك ، وانه « يجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذي بلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة

(١) شفاء - ٤٢٢ (٢) النجاة - ٤٦٠

الحركات السماوية ، شيء ، فيه رسم صور العالم الاسفل من جهة
الاتفعال ، كما أن في ذلك العقل أو المعقول رسم الصور على جهة
التفعيل^(١)»

وقال أيضاً : «ليست الهيولي تلتبس بالصورة الاولية بذاتها ،
ولا الصورة تستقر في الهيولي لذاتها ، بل بصنعة صانع ليس يمكن
أن تكون ذاته أو تكيفه من هيولي وصورة^(٢)» وهذا الصانع
هو الله .

فالصور إنما تفيض إذن عن العقل المفارق ، وترتسم في
المادة عند استعداد المادة لها . نعم ان مادة الاسطقسات واحدة ،
والصور كثيرة ، الا أن وحدة المادة ناشئة عن اتفاق في
أحوال الافلاك ، واختلاف أحوال الافلاك هو الذي يهيئ
المادة لقبول الصور المختلفة التي تفيض عليها من واهب الصور .
ومن هنا يتبين أن اتحاد الصورة والمادة إنما يرجع الى واهب
الصور لا إلى الصورة والمادة ، لان استعداد المادة لقبول الصورة
إنما يتم تحت تأثير المبادئ المفارقة ، فإذا حصل هذا الاستعداد
أشرفت الصورة على المادة ، وألبستها ثوباً من الجمال والخير ، لان
المادة ، كما قال ابن سينا ، شبيهة بالمرأة القبيحة ، كلما بدا وجهها
للناظرين ، غطت ذماتها . فالصورة هي إشراق الكمال والجمال
ومقطع الاتصال بين الطبيعة والعقل

(١) نجاته ٤٦١

(٢) تسع رسائل - ٤٢

٢ - الحد - الماهية والوجود

والصورة في فلسفة ابن سينا إنما يقال على ماهية الشيء وحقيقته ، كما يقال على الكمال الذي يستكمل به النوع صفاته .
وماهية الشيء إنما تبين بالحد ، لان الحد « هو القول المفصل المعرف للذات بماهيته » (١) .

مثال ذلك : اذا أردنا أن نحد الانسان ، وجب علينا أن نشير الى اول صفاته المقومة له ، وهي جنسه القريب ، وفصله .
فلذا أوردناهما تمت ماهية الانسان ، فنقول في حد الانسان انه « حيوان ناطق » لان الحيوان جنسه القريب ، والناطق فصله .
وللحد في فلسفة ابن سينا ، كما في فلسفة أرسطو ، قيمة عظي ؛ لان الموضوع الاول لعلم « ما بعد الطبيعة » عنده هو : « الموجود بما هو موجود » مع بيان أسبابه القصوي ، ومبادئه ، وعوارضه الذاتية .

فعلم ما بعد الطبيعة يطالب الجواب إذن عن هذه المسألة : ما هي علة وجود الشيء على ما هو عليه من الصفات ، وما السبب في كون الانسان انساناً ، والتمثال تمثالاً ، ما هو معنى إسناد المحمول الى الموضوع في الحد الذي يدل على الماهية ؟
إن مسألة الحد تشتمل اذن على أكثر مسائل ما بعد الطبيعة . والحد عنوان للذات ، دال على كمال حقيقتها ، فيجب

(١) منطق المشركين ٣٤

أن يولد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتامها . ولكن الحد الشارح لمعنى الاسم ، لا يعتبر فيه وجود الشيء ، فإن كان هناك شك في وجود الشيء ، أخذ الحد أولاً على أنه شارح للاسم ، كتحديد المثلث المتساوي الاضلاع ^(١) فإن حده يولد في النفس صورة معقولة مطابقة لاهمية المثلث ، ولكنه لا يستلزم بالضرورة وجود المثلث بالفعل .

قال ابن سينا : « وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الاشكال الموردة في كتب الهندسة - وإن كان وجودها في حيز الامكان - ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها ^(٢) » ونحن نتصور أموراً كثيرة من غير ان يكون لها في الوجود مثال ^(٣) .

قال ابن سينا : « إن الوجود صفة للاشياء ذوات الماهيات المختلفة ، ومحمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها » وهو ليس صفة نقضها الماهية بالضرورة ، بل هو فائض عليها من مبدأ أعلى منها . وقد ذكر ابن سينا في كتاب الاشارات ^(٤) أن ماهية الشيء قد تكون علة لا إحدى صفاته ، ولكنها لا يمكن أبداً أن تكون علة لوجوده . إن العلة متقدمة على المعلول في الوجود فكيف يمكن أن تكون الماهية علة الوجود ، وهي لا تزال في حظيرة الامكان ؟ فهناك إذن فرق حقيقي بين الماهية والوجود .

(١) نجاة - ٢٣١ (٢) منطق الشرقيين - ٣٢ (٣) شفاء - ٤٢١

(٤) ص - ١٤٢

لذلك قال ابن سينا عند البحث في تصنيف العلوم: إن العلم الطبيعي إنما يبحث في أمور حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة. وأن العلم الرياضي إنما يبحث في أمور وجودها تتعلق بالمادة والحركة، وحدودها غير متعلقة بها، وأن العلم الإلهي إنما يبحث في أمور لا وجودها ولا حدودها بمفترقين إلى المادة والحركة^(١). فالإله لا تفتقر ذاته إلى المادة في وجودها، بل ذاته ووجوده شيء واحد. والسبب في ذلك أن وجوده واجب، وأن من شروط «الواجب الوجود» أن يكون وجوده عين ذاته.

ولم ينفرد ابن سينا وحده بهذه النظرية بل سبقه إليها الفارابي في كتاب فصول الحكم^(٢) حيث بين أن الوجود لا يدخل في تقويم الماهية الممكنة، وسترى عند البحث في الامكان والوجوب أن الماهية لا تختلف في الواجب عن الوجود، وأن ماهية الممكن هي غير وجوده.

ولكن ما هي حقيقة الماهية؟ إذا كان الوجود لا يدخل في تقويم الماهية، فهل الماهية هي صورة معقولة حقيقية، أم هل هي صورة معقولة فارغة؟

لقد أجاب ابن سينا عن هذه المسألة في العلم الإلهي عند الكلام عن تحقيق معنى الكلبي^(٣) فقال:

(١) تسع رسائل ص - ١٦٠ (٢) ص - ٣١ (٣) نجاة ٢٥٨

إن الإنسانية بما هي إنسانية ، لا عامة ولا خاصة ، حتى ولا واحدة ولا كثيرة ، بل يلزمها أن تكون عامةً وخاصةً وواحدة وكثيرة . فالكلي بهذا الاعتبار موجود بالفعل في الأشياء ، وهو المحمول على كل واحد ، لا على انه واحد بالذات ، ولا على انه كثير ، فإن ذلك ليس له بما هو كلي . أما الكلي من حيث هو عام - فموجود في العقل ، لان النفس إنما تجرد الصور من المحسوسات ، وترتقي من هذه المعقولات الاولى الى المعقولات الثواني ، فلا كلي عامي في الوجود^(١) بل ان وجود الكلي العام بالفعل إنما هو في العقل . ثم ان المعقولات موجودة أيضاً في العقل الفعال ، لان العقل الفعال هو الذي يطبع في النفس صور المعقولات ، فمن الضروري اذن أن تكون المعقولات موجودة في ذاته^(٢) .

فلذوات اذن ثلاثة أنماط من الوجود :

- ١ - فهي موجودة أولاً في الاشياء وجوداً طبيعياً غير مفارق للمادة .
- ٢ - وهي موجودة في العقل الانساني مجردة عن اللواحق الحسية .
- ٣ - وموجودة أيضاً في العقل الفعال .

ومن هنا يتبين لنا تقرب ابن سينا من افلاطون ، رغم

(١) نجاته - ٣٦٠

(٢) نجاته ٣١٥ ، شفاء ، فن ٢٦ ، مقالة ٥ ، فصل ٥ .

محارته إبطال المثل الافلاطونية ، في كتاب الشفاء^(١) فإنه قرر كأفلاطون أن المعقولات موجودة خارج العقل ، ولكنه لم يقل إنها قائمة بذاتها ، بل جعلها قائمة بالعقل الفعال ، فأفلاطون قد جعل المعقولات قائمة بذاتها ، خارج كل عقل ، كما جعل الحقيقة مستقلة عن المعرفة . فهو إذن قد وحد بين ماهية المثل ووجودها ؛ أما ابن سينا فقد أثبت هذه الصور الروحانية في العقل الفعال ، وجعلها تفيض منه على النفس ، فترسم فيها ، ونسبة هذا العقل الفعال إلى عقولنا كنسبة الشمس إلى أبطارنا : فكما تشرق الشمس على المبصرات ، فتصلها بالبصر ، كذلك يشرق العقل الفعال على المتخيلات ؛ فيجعلها بالتجريد معقولات متصلة بنفسنا .

٣ - الوطآن والوجوب

قلنا عند الكلام عن الصورة والمادة : إن المادة عند ابن سينا هي إمكان الوجود ، وإن الصورة التي تفيض على المادة تكسب المادة وجوداً حقيقياً . وبيننا عند الكلام عن الماهية والوجود أن الوجود لا يدخل في تقويم الماهيات الممكنة ، وأنه لا يختلف عن الماهية في الذوات الواجبة . فهناك إذن كائنات ممكنة بالطبع ، وموجود واجب .

فما هو الممكن ؛ وما هو الواجب ؟ يقول ابن سينا : إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عُرض عنه

بالمعنى

(١) مقالة - ٢٧ . فصل ٣ .

بالمعنى

بالمعنى

بالمعنى

بالمعنى

بالمعنى

محال ، وأن الممكن الوجود هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عنه محال» ^(١) فالواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه . وينقسم الواجب الوجود عند ابن سينا الى قسمين : الواجب بذاته ، والواجب بغيره . فالإله واجب الوجود بذاته ، أما الاربعة فواجبة بغيرها أي إنها واجبة عند فرض اثنين واثنين .

ف هناك اذن ثلاثة أنواع للموجودات :

١ - الممكن بذاته : وهو يشمل على كل ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه بل يستوي عنده الوجود والعدم .

٢ - الواجب بغيره ، الممكن بذاته ، وهو يشمل على كل الكائنات ما خلا الله .

٣ - الواجب بذاته : وهو المبدأ الاول ، أي الله ، الذي يفيض منه الوجوب .

ف للموجودات اذن مراتب مختلفة ، أدناها الممكن بذاته ، وأعلاها الواجب بذاته ، وكلما كان الموجود قريباً من الإله كان وجوبه أعظم ، ولا يجوز أن يكون الوجود واجباً بذاته وبغيره معاً ، لان الواجب بغيره يكون ممكناً بذاته ، وهذا ينمكس أيضاً ، فلا يجوز أن ينتقل الممكن بذاته من القوة الى الفعل الا اذا وجب بغيره . فعلة الوجود اذن هي الوجوب ، والعكس بالعكس . فالكون بنفسه اذن ممكن ، وليس إمكان وجوده

هو أن الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكناً . فالحاجة الى المبدع انما هي ناشئة اذن عن كون العالم ممكناً ، قال ابن سينا : « واذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله تعالى « لا أحب الاقلين » ^(١) فالهوي في حظيرة الامكان أقول ، والارتقاء الى درجة الوجوب اشراق وكال . وهذا الوجوب انما بفيض على العالم كما تفيض الصورة على المادة . ولنبين الان كيف يتجرد ابن سينا لاثبات واجب الوجود ، وما هي صفات الاله في مذهبه .

٤ - اوله . اثبات واجب الوجود وصفاته

ان البرهان على وجود الاله مقتبس من كلام أرسطو في كتاب الطبيعيات (الثامن) ، ولكن ابن سينا لم يتعرض في الطبيعيات لهذا الاثبات ، بل ذكره في علم « ما بعد الطبيعة » لانه يرى أن المبدأ المفارق انما هو مفارق الذات للطبيعيات ^(٢) فليس للطبيعي بحث عن أحواله .

ولا بن سينا على وجود الاله عدة أدلة ، منها الدليل المستند الى العلة الغائية ، والدليل المستند الى العلة الفاعلة ، ولا يمكننا أن نأتي على ذكرها كلها هنا ، فلنقتصر اذن على احدها ، وهو الاثبات الذي يسند الى معني الممكن والواجب . ويمكن

(١) اشارات ١٥٤ (٢) نجاته طبيعيات ص ١٦١

تلخيص هذا الدليل المقتبس من الفارابي كما يلي : إننا لانشك
في أن هنا وجوداً ، وكل وجود فالما واجب ، وإما ممكن ،
والممكن لا يوجد بنفسه ، بل ينتهي وجوده الى واجب الوجود ،
فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية ، ولا يمكن أن تكون
الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض ، على سبيل الدور ، في
زمان واحد ، بل ان وجود الممكنات ينتهي بالضرورة الى وجود
الواجب بذاته .

وإذا حملنا هذا الدليل وجدناه مستنداً الى مقدمتين :

المقدمة الاولى : أن جميع المحسوسات ممكنة ، لان العالم المحسوس
هو عالم الكون والفساد ، عالم الحركة والتغير .

المقدمة الثانية : أن الممكن لا يكون علة لنفسه ، بل ان
الجملة الممكنة محتاجة في وجودها الى مفيد الوجود ، فقد يكون
الممكن علة للممكن ، ولكن هذا الامر لا يتسلسل بلا نهاية .
وقد أذعن ابن سينا في هاتين المقدمتين لعلماء الكلام ، بالرغم
من انتقاده لهم ، وزعمه ان الحاجة الى الواجب هي الامكان لا
الحدوث . فقد كان ابو المعالي يقول في رسالته النظامية : ان
العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه .
فجائز مثلاً أن يكون العالم بشكل آخر غير الشكل الذي هو
عليه أو تكون حركة كل متحرك من الاجسام الى جهة ضد
الجهة التي يتحرك اليها . فهذه مقدمة أولى .

واما المقدمة الثانية فهي التي قرر فيها ابو المعالي ان الجائز

محدث ، وله محدث ، أي فاعل صيره بإحدى الجائزين أولى
منه بالآخر .

وقد رد ابن رشد في كتاب الكشف^(١) على هاتين المقدمتين
وبين أن الأولى منها خطافية قد تصلح للاقناع ، ولكنها لا تصلح
للبرهان . بل هي من هذه الجهة كاذبة ، مبطلّة لحكمة الخالق .
ولام ابن سينا لاذعانه لهذه المقدمة ، وقوله : ان كل موجود
ما سوى الفاعل ، فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز ، وأن هذه
الجائزات صنفان : صنف ممكن بذاته ، وصنف ممكن باعتبار
ذاته ، واجب باعتبار فاعله . قال ابن رشد : « وهذا قول في
غاية السقوط ، وذلك ان الممكن في ذاته وجوهره ليس يمكن
أن يعود ضرورياً من قبل فاعله ، الا اذا انقلبت طبيعة الممكن
الى طبيعة الضروري^(٢) » .

وأما المقدمة الثانية ، وهي القائمة إن الجائز محدث فقد
ذكر ابن رشد أيضاً أنها غير بينة بنفسها . وقد اختلف فيها
العلماء ، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزلياً ومنعه أرسطو .
وفي الحق ، أن القول بازلية الامكان يسوق بالضرورة الى
القول بازلية المادة ، لان الامكان غير مفارق لها . ولكن كيف
يكون الأزلي ممكناً ؟ ان الامكان الأزلي ، هو الوجود الضروري ،
ولا فرق بين الممكن والضروري في الامور الأزلية .

وظاهر ان ابن سينا لم يقدم هذه المقدمات الأ ليتوصل

الى القول بإبداع العالم على وجه شبيهه بطريقة الافلاطونية
الحديثة ، وهو بهذا المعنى كأفلاطون ، يجعل المادة قديمة ولكنه
يجردها من كل حقيقة جوهرية ، ويزعم أنها مقر الإمكان
والعدم . وسنبين لك ذلك عند البحث في نظرية الفيض .

أما صفات الإله فقد استخرجها ابن سينا من تعريفه لواجب
الوجود ، وهي قريبة من الصفات التي ذكرها أرسطو ، ألا أنها
مفعمة بروح الافلاطونية الحديثة ، والاعتقاد الديني .

فأول صفة لواجب الوجود ، هي أنه واجب بذاته ولا يشوب
وجوب وجوده شيء ، من الامكان والاضافة . لأن إمكان
الوجود إنما هو من خصائص المادة ، فواجب الوجود اذن مجرد
عن المادة ولواحق المادة ، ولا يشتمل على شيء ، بالقوة بل هو
فعل محض .

ثم ان واجب الوجود واحد ، لانه لا يجوز أن يكون
اثنان واجب الوجود^(١) ولا أن يكون في واجب الوجود
كثرة بوجه من الوجوه ، وهذا يدل على أنه بسيط ، فهو ليس
بجسم ، ولا مادة في جسم ، ولا صورة في جسم ، ولا له قسمة ،
لا في السكم ، ولا في المبادي ، بل هو بسيط من جميع الوجوه .
ثم ان واجب الوجود تام ، وليس له حالة منتظرة ، بل كل ما

هو ممكن له ، فهو واجب له ، فلا ارادة له منتظرة ، ولا طبيعة منتظرة ، ولا علم منتظر .

وهو أيضاً خير محض ، وكمال محض . فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود ، أما الممكن بذاته ، فليس خيراً محضاً ، لان ذاته تحتل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس بريئاً من الشر والنقص .

وهو حق محض ، لا مثيل ولا ضده . وهو عقل وعافل ومعقول ، وعاشق ومعشوق ، ولذيذ ومتلذذ .

ثم إن العلم والارادة والحياة ، وجميع الصفات الاخرى ليست مقومة لذات الاله ، لانها لو كانت كذلك لاوجبت في ذاته كثرة ، وكانت هي نفسها قديمة . الا أن الصفات بعضها موجود في الواجب الوجود مع اضافة ، وبعضها موجود فيه مع سلب ، فليست توجب اذن في ذاته كثرة ولا مغايرة^(١) فلو قال قائل : ان الاله واحد ، لم يعن الآ هذا الوجود مسلوباً عنه القسمة والشريك ، واذا قال : عقل وعافل ومعقول ، لم يعن إلا ان هذا الوجود المجرد في نفسه ، مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها ، مع اعتبار اضافة ، واذا قيل : صريد لم يعن إلا كونه واجب الوجود مع عقليته ، أي سلب المادة عنه ، مبدءاً لنظام الخير كله^(١) .

(١) شفاء - مقالة ٨ ، فصل ٦٧ ، ص ٥٩٧ .

(٢) نجاة ص ٤٠٩

وليس ارادة واجب الوجود مفايرة الذات لعلمه ، ولا علمه مختلفاً عن ارادته ، بل ان علمه هو عين ارادته ، و ارادته هي عين قدرته ، وقدرته هي كون ذاته عاقلة للسكل .^(١)

فأنت ترى أن هذه الاسماء التي نصف بها واجب الوجود ، لا تدل على معانٍ مقومة لذاته ، بل هي أسماء تدل على معانٍ سلبية ونحن انما نستعملها لانه ليس عندنا هذه المعاني أسامٍ غير هذه الاسامي . فاللغة ضيقة والفكر حائر ، ومن استشنع هذه الاسماء استعمل غيرها اذا شاء .^(٢)

إن نظرية **سلب الصفات** موجودة أيضاً عند الكندي ؛ وقد دخلت في الفلسفة العربية تحت تأثير المعتزلة ، فأخذ بها الكندي والفارابي وابن سينا ، وانتقلت الى الفلسفة اليهودية فاتبعها (موسى ابن ميمون) وقال : اننا لا نستطيع أن نسد الى الاله الا نوعين من الصفات : صفات الفعل و صفات السلب . وهذا شبيه بما قاله ابن سينا في وجود الصفات مع الاضافة ووجودها مع السلب ، فليس موسى بن ميمون كما زعموا تلميذ ابن رشد فحسب ، بل هو تلميذ ابن سينا والمعتزلة أيضاً .

وقد زعم الغزالي^(٣) أن مسألة العلم هي من المسائل التي يجب تكفير ابن سينا والفارابي بها ، لان الفلاسفة ، كما يقول ، قد

(١) نجاه ص ٤٠٩ — (٢) شفاء — مقالة ٨ ، فصل ٧ — ٥٩٨

(٣) المنقذ من الضلال — ص ٩٥

جعلوا علم الله تعالى مقصوراً على الكليات دون الجزئيات . قال :
«وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة لا في السموات ولا في الارض» (١) .

ومن نظر في أقاويل ابن سينا في الشفاء (٢) أدرك أن الحق
عنده غير ذلك ، لأن إله ابن سينا يعقل ذاته ، ويعقل الكليات
كما يدرك الجزئيات ، وإلكن من حيث هي كلية . قال : «الواجب
الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب
عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
والارض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف
قريحة» (٣) .

فالعالم بالجزئيات يرجع الى العلم بعللها ومبادئها ، والعلم بالمباني
عند الاله خارج عن الزمان . فاذا أدرك الجزئيات من حيث هي
كلية ، لم يحدث تغير في ذاته (٤) ، مثال ذلك : أنك إذا علمت
قوانين الافلاك ، وحركات الاجرام السماوية ، أدركت كل
كسوف ، وكل اتصال ، وانفصال جزئي ، بعينه ، ولكن على
نحو كلي . كقولك في الكسوف الجزئي : انه يحصل بعد زمان
كذا ، شمالياً ، أو نصفياً ، ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ، ويكون

(١) المنقذ - ص ٩٥ ، قرآن كريم سورة سبأ ، الآية ٣

(٢) مقالة ٨ - فصل ٢٦ ص ٦٨٦

(٣) شفاء - مقالة ٨ ، فصل ٦٦ ، ص ٥٨٩

(٤) نجاة - ص ٤٠٧

بينه وبين الكسوف السابق نسبة كذا ، فهذه المعرفة الكافية بالامور الجزئية ، لا تقتضي أن يتغير معها العالم . فأنت لتوصل على هذه الصورة إلى الاحاطة بجميع الكسوفات الجزئية ، لإحاطتك بجميع أسبابها ، فإذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب والمباني ، حصل العلم بالمسببات والنتائج . فلا تعجب إذن لإحاطة الإله بالجزئيات ، وعلمه بالغيب ، فإنه يعلم الاشياء ، وأحوالها ونتائجها ، إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده . ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل ، لزوم التعدية والتأدية (١) .

وهذا الرأي مخالف لآراء أرسطو ، لان إله أرسطو عقل لا يعقل إلا ذاته . نعم انه اذا عقل ذاته ، عقل ما يلزم عنها ، وإن كان لا يعقل بالفعل فكيف يحافظ على كماله ، وحاله كحال النائم (٢) . فمن الضروري اذن ان يعقل ذاته ، ولكن هذا العقل لا يحيط بالامور الجزئية . وخير له أن لا يحيط بها ، لان الاحاطة بها لا تكسبه شيئاً من الكمال . وهب أنه يعقل الاشياء من الاشياء الخارجة عنه ، فتكون الاشياء متقدمة عليه ، وتكون ذاته متقومة بما يعقل .

فأنت ترى أن ابن سينا قد أخذ بقسم كبير من الصفات التي ذكرها أرسطو ، ولكنه قد غير بعضها ، وأكملها ، ليدخل عليها شيئاً من الحياة والحركة . فإنه أرسطو لا يفعل شيئاً ،

(١) شفاء - مقالة ٨ فصل ٦ ص ٥٩١ .

(٢) الملل والنحل - جز ٢ ص ٢٥ ٢٥ Métaphysique XII. 7

وليس له رغبة ولا إرادة ولا غاية . نعم ! انه فعل محض ،
ولكن هذا الفعل المحض لا يفعل شيئاً ، أما إله ابن سينا فهو
جامع للصفات التي ذكرها أرسطو ، ولكنه فوق ذلك ، علم وقدره ،
وحياة ، وإرادة ، وجود ، وخير .

قال ابن سينا : « والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، وهو مبدأ
كل اعتدال . هو في كثرة تركيب أو مزاج ، فيحدث وحدة
في كثرته ، وجمال كل شيء ، وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب
له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود
الواجب^(١) . »

فإله ابن سينا هو كإله الفارابي^(٢) خير محض ، وعقل محض ،
ومعقول محض ، وعقل محض ، وهو حكيم ، وحى ، وعالم ، وقادر ،
ومريد ، وله غاية الجمال ، والكمال ، والبهاء ، وله أعظم السرور
بذاته ، وهو العاشق الاول ، والمعشوق الاول ، والمبدع الاول .
وسنبين لك في نظرية الفيض أن ابن سينا إنما خالف أرسطو
في بعض هذه الصفات للجمع بين الدين والفلسفة .

٥ = ابداع العالم : نظرية الفيض

ولعل أعظم دليل على ابتعاد ابن سينا عن أرسطو رأيه في
كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الاول . فقد كان أرسطو

(١) نجاة - ص ٤٠١ . شفاء - مقالة ٨ ، فصل ٧ ، ص ٥٩٨

(٢) الفارابي - عيون المسائل ، ص ٥

يقول بقدم العالم وأزليته وبثبوت أن له محركاً أزلياً لا ابتداءً
 لفعله . وهذا المحرك يحرك العالم منذ القدم ، يحركه من غير أن
 يتحرك معه ، فهناك اذن ثنائية ، لا تتفق مع مبادئ التوحيد
 الاسلامي لانها تؤدي الى اثبات قديمين ، وتحرم الاله من صفة
 الابداع . وقد ذكر الغزالي في كتاب التهافت أن مسألة قدم
 العالم هي من المسائل التي يجب تكفير الفلاسفة فيها وقال في المنقذ
 من الضلال : « لم يذهب أحد من المسلمين الى شيء من هذه
 المسائل »^(١) .

غير أن ابن سينا لم يتبع في قدم العالم رأي ارسطو تماماً
 ولا احتذى فيه حذو علماء الكلام ، بل أضاف الى آراء ارسطو
 أشياء كثيرة تدل على استقلاله الفكري وتبين لنا أن غايته
 من هذه الزيادات إنما كانت كفاية الفارابي من قبله ، وابن
 رشد من بعده ، الا وهي الجمع بين الدين والفلسفة .

وسيتضح لك من شرح نظرية الابداع عند ابن سينا ان
 الاله قد أبدع العالم على طريقة الفيض وانه متقدم عليه بنوع
 من التقدم ، حتى لقد قال : « ان وجود جوهر الفلك من أمر
 البارئ ، وهو على سبيل الاختراع والابداع وهذا لا بنافي
 الكتاب العزيز »^(٢) . وقد فرق ابن سينا بين الابداع والتكوين

(١) الغزالي - المنقذ من الضلال ، ص ١٦

(٢) ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - الرسالة

الثانية في الاجرام العلوية ، ص ٥٦

« فالابداع اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب ، بلا متوسط ، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً ، وقد أفقد الذي له في ذاته افتقاراً تاماً» (١) .

والتكوين ليس ابداعاً ، بل هو تركيب من العناصر . فالابداع ضد الفناء والتكوين ضد الفساد . فإذا كان وجود الكون على سبيل الابداع كان من الضروري ان يكون وجوده ليس له من ذاته ، بل من مبدأ آخر غيره (٢) .

ولكن ما هو الفيض ؟

الفيض عند الفلاسفة هو التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود

(١) ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - الرسالة

الرابعة في الحدود ص ١٠١

(٢) لقد حاول ابن سينا أيضاً ان يفسر آراء أرسطو بصورة

مطابقة لاصول الدين فقال : « والى هذا يرجع قول الحكيم في كتبه ان السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة الى شيء لانها لا ضد لها ، لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا القول الى غير معناه فأمنوا في الاحاد والقول بقدم العالم » (تسع رسائل ، ص ٤٦) - فأرسطو في زعم ابن سينا انما قال السماء غير مكونة من شيء لا ليقرر قدم العالم ؛ بل ليثبت أن السماء بسيطة غير مركبة من العناصر ؛ ولو قصد عكس ذلك لقال : السماء غير مبدعة من شيء ، لان الابداع غير التكوين .

الاشياء ، وهو عند ابن سينا فعل ضروري ناشئ عن ذات الاله
وتعقله القدسي ، فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس
أو الحرارة عن النار ، كأن هناك ناموساً إلهياً لتطور الكائنات
وانتقالها من الوحدة الى الكثرة .

تسند نظرية الفيض عند ابن سينا الى ثلاثة مبادئ :

١ - المبدأ الاول هو تقسيم الموجودات ، الى ممكن وواجب .

٢ - والمبدأ الثاني هو المبدأ القائل « ان الواحد من حيث

هو واحد إنما يوجد عنه واحد » ^(١) .

٣ - والمبدأ الثالث هو المبدأ القائل ان تعقل الاله « هو علة

للوجود على ما يعقله » ^(٢) .

فاذا مزجتنا هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض أمكننا ايضاح

صدور الموجودات عن الخالق لان الاله هو واجب بذاته وواحد

وعقل .

فاذا كان الاله واجباً بذاته كان بالضرورة واحداً واذا

كان عقلاً كان بالضرورة مبدعاً ، لان التعقل كما بينا ابداع .

إن الاله عقل ، وهو يعقل ، قبل كل شيء ، ذاته ، فاذا

عقل ذاته صدر عنه موجود جديد ، وهذا الموجود هو العقل الاول

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الهيات — المقالة التاسعة ، فصل ٤ ، ص —

٦٢١ ، والنجاة ص — ٤٥٣

(٢) شفاء ، الهيات ، مقالة ٩ فصل ٤ ، ص — ٦١٩ ، ونجاة —

لان من لوازم العقل الواجب أن يصدر عنه عقل .
ثم ان الاله واحد من جميع جهاته فلا يجوز أن يصدر عنه
الا عقل واحد لانه كما بينا لا يصدر عن الواحد الا واحد .
ولكن كيف تولدت الكثيرة من الوحدة ؟ ان اختراع
العقل الاول بوضح لنا ذلك ، لأن ابن سينا قد جعل العقل الاول
ممكناً بذاته وواجباً بغيره وجعل الاله واجباً بذاته فقط
فليس في ذات الاله شيء من طبيعة الامكان ، وليست
كثيرة العقل الاول ناشئة عن الاله لان إمكان وجوده أمر
له بذاته ^(١) لا بسبب الاله بل له من الاله وجوب وجوده
فقط . والعقل الاول كثير ايضاً بمعنى انه يعقل الاله ويعقل
ذاته ، وهذه الكثيرة ملازمة لوجوب حدوثه ، فاذا عقل
الاله صدر من تعقله له عقل ثان تحته واذا عقل ذاته صدر عنه
موجودات هما نفس الفلك وجسمه . فالنفس تصدر عن
تعقله لوجوبه بغيره والجسم يصدر عن تعقله لامكانه بذاته .
فهناك اذن ثلاثة اشياء تفيض كلها عن العقل الاول : العقل
الثاني ونفس الفلك الاول وجسمه . ثم ان هذا العقل الثاني
واجب بالاول ممكن بذاته وهو يعقل الاول ويعقل ذاته ايضاً ،
فيصدر عن تعقله للاول عقل ثالث وعن تعقله لذاته نفس وجسم
ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولاً ونفوساً وأفلاكاً حتى يفيض
العقل العاشر وهو العقل الفعال الفائض على أنفسنا ، عقل العالم

الارضي المدير لعالم الكون والفساد وعند العقل الفعال يتوقف فيض
العقول لانه كما بين ابن سينا لا يمكن أن يذهب الي غير النهاية .
وهذه العقول عند ابن سينا إنما هي مباديٌ روحانية تتشوق
الافلاك اليها في حركاتها الارادية المنبعثة عن قومها المحركة .
وهي كما ترى تشارك الاله في صفة الابداع الا انها لا تكتسب
هذه الصفة إلا منه فهو فاعل الكل بمعنى انه الوجود الذي يفيض
عنه كل وجود فيضاً تاماً مبيناً لذاته (١) .

ولكن هل يمكننا أن نقول إن كل شيء يفيض عن
الاله ؟ ان واجب الوجود هو واجب من جميع جهاته وهو يعقل ذاته
من حيث هو واجب ويصدر عن تعقله لذاته عقل اول يحتوي على
اثنيتية في ذاته فهو واجب بالاله ممكن بذاته . ولكن اذا كان
وجوب العقل الاول صادراً عن الاله فإن امكانه انما هو له من ذاته
فالامكان لم يصدر اذن عن الاله ، وكيف يمكن أن يصدر
عنه والاله واجب الوجود . فنحن اذن بحاجة الي الامكان
لشرح فيضان الموجودات عن المبدع الاول .

فأنت ترى ان ابن سينا لم يوفق الي اثبات الابداع إثباتاً
تاماً ، بل بقي متحيراً متردداً بين أفلاطون وأرسطو فهو قد اخذ
عن المعلم الاول قوله ان فوق العلم المأ وان هناك أفلاكاً ذات
حركات مستديرة وانها تتحرك تحت تأثير العقول وأخذ عن
الافلاطونية الحديثة قولها ان العقل يفيض عن الواحد كما يفيض

النور عن الشمس ، فزج ذلك كله بأحلام بابل وتصوراتها
 وحاول ان يوفق بين الدين والفلسفة ، الا انه لم يوفق الى ذلك
 تماماً ، لان ابداع العالم انما هو في تعقل الاله لذاته ، ولكن
 هذا التعقل لا يبدع الا واحداً وهو العقل الاول ولولا ثنائية
 العقل الاول لما تولدت الكثيرة من الوحدة ، ولا أمكن ايضاح
 صدور النفوس والافلاك . اذن فالاله محتاج في ابداع الكثرة
 الى العقل الاول ، كما ان الوجوب بحاجة الى الامكان .

٦- العناية الالهية

وهذا العالم الذي يفيض عن الاله ، انما يتحرك لحفظ كماله ،
 ومبدأ حركته هو الشوق الى التشبه بالخير الاعلى ، ومبدأ هذا
 الشوق انما هو العقل . ولكن العقل لا يحرك الفلك مباشرة ،
 بل تحركه النفس المزبدة ، لتمرّضه لنفحات الخير لان الوجود
 خيرية ، وكال الوجود هو كال الخير .

على أن هذا الكمال الذي يصدر عن الخير الاعلى ليس
 واحداً في جميع الاشياء ، بل الموجودات على مراتب ، فالقريب
 من الخير الاعلى اكثر كمالاً من البعيد ، والافضل يتبع الافضل .
 لان الوجوب أفضل من الامكان ، والصورة أفضل من المادة ، كما
 أن النفس أفضل من الجسد . فكان الوجود اذن سابح في بحر
 من الخير الفائض عليه من الاله . والخير جمال وكال ووجوب ،
 وهذا يدل على أن للإله بالكون عناية تحفظ لكل صورة كمالها ،
 ولكل حركة غايتها .

ولكن ما هي العناية ؟

عرف ابن سينا العناية بقوله : «العناية هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال ، بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعمل نظام الخير على الوجه الابلق في الإمكان»^(١).

تصور ملكاً عالماً بكل ما في دولته من نظم وأحوال ، وليكن هذا الملك علة لترتيب الافراد على هذا النحو من النظام ، ثم تصور أنه راضٍ به ، صابده له ، وأن الخير الذي يصدر عنه إنما هو غالب على الشر . إن عناية هذا الملك بدولته شبيهة بعناية الاله بالكون . فالاله لا يريد الا الخير ، ولا يفيض عنه الا الكمال . أما الشر فقد تولد من المادة ، أي من الامكان والقوة .

نعم ! انه كان في وسع الاله أن يبدع عالماً مجرداً عن النقص والشر ؛ ولكن ذلك غير ممكن في هذا النمط من الوجود الذي نحن فيه ، والاله لا يراعي ما نراعي نحن في أحكامنا الضيقة ، بل ينظر الى الخير الكلي ، ونحن نقنصر على إدراك الخير الجزئي . والشر المتولد من المادة قليل جداً ، اذا نسب الى الخير العام « لان الخير مقنضي بالذات ، والشر مقنضي بالمرض » ولا قيمة لهذا الشر المحدود ، ما دامت الصورة محيطة بالمادة .

فابن سينا يجد الخير والجمال والجمال في الانواع والافراد
معاً .

نعم ! إن الافراد قد يصيبهم شر ، ولكن الخير الكلي يقتضي
وجود الشر الجزئي . وهذا يدل على شمول الخير لساير الموجودات
ويثبت لنا أن مذهب ابن سينا شبيه بمذهب التفاؤل ، الذي
نجده عند « لينز » وأن الوجود عنده أفضل من العدم ، ولا يجوز
ان يعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل . . ان وجود النار
خير . ولكن النار قد تصيب ثوب فقير فتحرقه ، فهل يجوز أن
تزول النار ويستغنى عما فيها من الخير للآفات التي تنشأ عنها ؟
فالخير هو العام في الوجود ، وكل شيء بقدر .

٧ - نظرية النفس

للنفس في فلسفة ابن سينا معانٍ مختلفة : منها أن النفس هي
« كمال أول لجسم طبيعي آلي » ^(١) . ومنها انها جوهر روحاني هو
كمال لجسم يجره بالاختيار عن مبدأ عقلي ^(٢) . فالعنى الاول مشترك
بين النبات والحيوان والانسان ، وهو مقبوس من فلسفة ارسطو الذي
قال : إن النفس هي كمال الجسد وصورته . والمعنى الثاني مشترك

(١) ابن سينا - النجاة ، ص - ٢٥٨ .

(٢) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، رسالة

الحدود ، ص - ٨١ .

بين الانسان والملائكة ، وهو أقرب الى فلسفة افلاطون والافلاطونية الحديثة^(١) .

وفي الحق ان ابن سينا بقرر روحانية النفس وبقدر في الوقت نفسه خلودها . فهي اذن صورة مفارقة للجسم ، باقية بعده ، وهذا امر مخالف لتعاليم أرسطو الذي زعم ان الصورة لا تقوم إلا بالمادة . وسنبين لك في هذه اللوحة المختصرة كيف يثبت ابن سينا وجود النفس وحدوثها ونذكر لك صفاتها وبقاؤها بعد الجسد .

اثبات النفس — أما اثبات وجود النفس فقد رجع فيه ابن سينا الى الحدس والنظر معاً . وذلك اننا اذا رجعنا الى ذواتنا وجد كل واحد منا أن ذاته الحقيقية ليست جسماً ولا شيئاً حالاً في جسم ، بل هي ذات روحانية ندرکہا بالحدس . وكذلك اذا نظرنا الى الاجسام التي تحس وتتحرك بالارادة والاجسام التي تتغذى وتنمو وتولد ، فاننا نستنتج بالنظر ان هذه الصفات ليست لتلك الاجسام من حيث هي اجسام بل هي ملازمة لمبادئها المحركة وهذه المبادي المحركة التي تصدر عنها الافعال نسميها نفساً .

قال ابن سينا : « ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفتن للشيء فطنة

(١) راجع مقال الدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، النفس وخلودها عند ابن سينا ، في مجلة الرسالة ، في الاعداد ٨ ، ٢٢٦ ، فبراير وأول مارس و٢٢ مارس و٢ أبريل من سنة ١٩٢٧ .

صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي ان هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته من ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواه طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء ، الا عن ثبوت انيتها» (١) .

فالانسان يدرك ذاته في النوم كما يدركها في اليقظة ، حتى ان السكران نفسه لا يغفل عن وجود ذاته ، واذا فرضنا الانسان مجرداً عن كل شيء ، وجردناه من تأثير جسده وملامسة اعضائه ، وتوهمنا انه معلق في الفضاء لا يحس بشيء خارج عن جسده ، لا بمقاومة ولا باصطدام ، فانه في مثل هذه الحالة ليغفل عن إدراك كل شيء ، إلا عن ادراك ذاته .

ينتج من ذلك أن أول الادراكات على الاطلاق وأوضحها هو إدراك الانسان نفسه (٢) وهذا شبيه بقول (ديكارت) في كتاب التأملات ان معرفة النفس أسهل من معرفة الجسد (٣) .

- (١) ابن سينا - الاشارات ، الجزء الاول من شرح الطومبي ، القاهرة - ١٣٢٥ ، ص - ١٢١ . الشفاء - الفن السادس ص ٣٦٣
- (٢) ابن سينا - الاشارات ، جزء ٢١ ص ١٢١

[8] Descartes, Méditations Métaphysiques, II,

نعم ان النفس تميل الى معرفة الاشياء الخارجية فتنبه نحوها
بحركة طبيعية ولكن النفس لا تجد في هذه الاشياء الخارجية
الا ذاتها المدركة ؛ لان الادراك لا يكون بالاحساس ولا بالخيال
بل يكون بالعقل ، فادراكنا لذواتنا لا يكون واضحاً ، مهلاً
الا اذا كان حديسياً ، أما اذا كان فكرياً وكلامياً فيكون في
الغالب مفعماً بالظلمات .

ولكن بماذا يدرك الانسان نفسه ؟ هل يدركها بواسطة
أم يدركها مباشرة ؟ إن ادراك النفس هو إدراك مباشر ، لا
يفتقر الانسان فيه الى وسط . أما إدراك النفس للاشياء الخارجية
فيكون بالحواس اي يكون محتاجاً الى وسط . ولو انسلخ
الانسان عن جسده لكان هو هو ، فهوية الانسان غير قائمة إذن
على البدن ولا على المحسوس أو ما يشبه المحسوس ، بل هي قائمة
على ادراك الانسان لذاته .

وبدعي أن هذا الاثبات الحديسي لوجود النفس شبيه أيضاً
بالاثبات الذي ذكره ديكارت في كتاب التأملات . فقد شك
ابو الفلاسفة الحديثة في المحسوسات كما شك في المعقولات .
وتشكك في كل شيء حتى ساقه الشك الى إثبات حقيقة واضحة
بينه هي ذاته المفكرة أو فكرة الانا . قال في تأملاته الثانية :
اني أستطيع أن أتجرد من جسدي وانسى العالم الخارجي والمكان
الذي أنا فيه ، وأفرض ذلك كله غير موجود ، ولكنني لا أستطيع
أبداً أن أفرض بطلان ذاتي ؛ انا افكر فانا اذن موجود

(Cogito ergo Sum) تلك هي الحقيقة الاولية التي رجع اليها ديكارت في الخروج من الشك ، وهو كما نرى ليس أول من فكر في اثبات الذات على طريقة التجرد ، بل قد سبقه ابن سينا الى ذلك في الاشارات والشفاء ، نعم إن قول ديكارت يرمي الى غايات فلسفية مختلفة عن غايات ابن سينا الا انه شبيه به ، وقد بين مؤرخو الفلسفة الحديثة أن ديكارت قد اقتبس هذه الطريقة في اثبات النفس عن الفيلسوف (اوغسطين)^(١) ولا يبعد أن يكون قد اتصل ايضاً بابن سينا عن طريق غليوم الافرنجى أو عن طريق (روجيه باكون) ، ومهما يكن من ذلك فإن وجوه الشبه بين الكوجيتو الديكارتي واثبات النفس عند ابن سينا تدل على مبلغ ما وصل اليه فيلسوفنا من عمق النظر وقوة التحليل .

وقد بين ابن سينا ايضاً أن اثبات النفس وإدراكها لذاتها لا يكون بوسط من فعل الانسان وحركته ، وان هذه الافعال والحركات قد تصلح للاستدلال بالنظر على وجود النفس من حيث هي مبدأ لها ولكنها لا تصلح لادراك حقيقة النفس ومعرفة هويتها . ان الاستدلال على الفاعل بالفعل لا يوصل الى معرفة هوية الفاعل^(٢) : فلا فائدة اذن من الاستناد الى الحركات والافعال في المعرفة المباشرة ، بل ان الرجل المعلق في الفضاء يدرك ذاته وهو غافل كما فرضنا عن الفعل والحركة .

[1] Bréhier, Histoire de la philo. II 78,

قال ابن سينا : « هوذا يتحرك الانسان بشيء غيّر جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه » (١) . فهو يتحرك ولكن حر كنهه ليست ناشئة عن مزاجه ، لان المزاج مؤلف من عناصر متضادة متنازعة تميل الى الانفكاك فلا تستمر على حالها من التركيب إلا اذا كان لها مبدأ يجمعها ويحفظها ، وهذا المبدأ هو النفس . فالحركة لا تنشأ اذن عن المزاج ، بل تنشأ عن المبدأ الجامع للمزاج والحافظ له ، واصل القوى المحركة للمزاج والحافظة له هو النفس (٢) . فابن سينا يستدل اذن على وجود النفس بالافعال والحركات لا على انها ذات مدركة بل من حيث هي مبدأ للفعل والحركة . إن ادراك النفس من حيث هي ذات مجردة لا يكون الا بالحدس ، أما ادراكها من حيث هي مبدأ جامع لقوى الجسد وحافظ لها فيكون بقياس العقل .

حدوث النفس - وهذه النفس التي ندرِكها مباشرة أو نستدل على وجودها بالقياس العقلي ليست موجودة كما زعم أفلاطون قبل البدن ، بل هي حادثة معه تفيض عليه من المبادي الفارقة ، وذلك عند حصول الاستعداد لها . ان المبدأ الاول يكسو المادة ما تستحقه من الصور . قال ابن سينا : « أنظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى وأعد كل مزاج لنوع وجعل اخراج الامزجة عن الاعتدال

(١) ابن سينا - الاشارات ، جز ١ ، ص ١٢٥

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢١

لاخراج الانواع عن الكمال ، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة «^(١) .

فالمادة التي يتركب منها جسد الانسان أقرب الامزجة الى الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي غير موجود ، ومزاج الانسان يصلح لقبول النفس الناطقة فتفيض من السماء وتهبط اليه وتستوكره كما يستوكر الطائر وكره .

ولا نريد الان أن نذكر البراهين التي جاء بها ابن سينا لاثبات حدوث النفس^(٢) لان نطاق هذا البحث لا يتسع لها ، فنقتصر على القول ان ابن سينا قد برهن على ذلك بجذله المعروف الذي يقسم فيه الامور الى جميع الوجوه الممكنة فيفندها وجها وجها ثم يبطلها ويسوق القاري كأفلاطون في جذله الى النتيجة الضرورية التي يريد ايصاله اليها ، فمن ذلك قوله ان النفس اذا فرضت متقدمة على الجسد كانت اما متكثرة الذات بالعدد واما واحدة ؛ ولا ثالث لهذين الوجهين فاذا ابطلنا كلا منهما ، بطل معها فرضنا الاول . فالنفس ليست اذن قديمة بل هي حادثة .

صفات النفس - ولعلنا لا نستطيع ان نعرف حقيقة النفس

الا اذا درسنا صفاتها فما هي صفات هذه الذات المدركة؟

(١) الوحدة . - إن أول صفات النفس هي الوحدة . فقد عقد

(١) ابن سينا - الاشارات ، جزء ١٤ ، ص ١٢٠

(٢) النجاة - ص ٣٠٠ ، الشفاء ، راجع أيضاً

ابن سينا لذلك في الشفاء والنجاة^(١) فصلاً خاصاً سماه وحدة النفس أثبت فيه أن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها^(٢) ، فالنفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الانسانية لا تؤلف ثلاث قوس مختلفة بل تؤلف ذاتاً واحدة ، وقوة الغضب مثلاً لا تختلف عن قوة الحس ، بل إن هاتين القوتين تجتمعان في ذات واحدة . قال ابن سينا : ان هذا « الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق^(٣) » يريد بذلك ان يبين لنا أن الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدركه ، فالإنسان يعلم يقيناً أنه يتحرك بإرادته وانه يدرك بمشاعره أو بعقله وان مزاجه يبقى مادام باقياً ولو عمر مائة سنة ، فالنفس إذن واحدة بالرغم من كثرة قواها وتباينها وتنافرها ، وهي الجامعة لعناصر المزاج والحافظة لتركيبها .

(٢) هوية النفس . — وحفظ عناصر المزاج على هذا الوجه المتتابع يدل على هوية النفس . فالنفس هي بالرغم من تبديلها وتباين قواها . وهي التي تديم الجسد على ما هو عليه من التركيب . قال ابن سينا : والنفس : « هي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فلا تستولي عليه المغيرات الخارجية ما دامت النفس

(١) النجاة — ص ٣١٠ ، الشفاء .

(٢) راجع كتابنا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٥ — ٩٠

(٣) إشارات ص ١٢٨

موجودة فيه ^(١) « فهي تحفظ البدن وتدبره . ولكن تغير
أحوال البدن لا يؤدي إلى تغير ذاتها . ثم هي تعقل ذاتها
وتحفظ المعقولات ولا تكل من فعل التعقل ، بل إن ادامتها للتعقل
وتصورها للامور يكسبها قوة وسهولة لقبول ما بعدها ، وهذا
يدل على بقاء آثار الماضي في الحاضر ، ويثبت لنا هوية النفس
واستمرار فعلها ؛ قال ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في أنك
اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى
أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت
مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً مستمراً ،
بل هو أبداً في التحلل والانقاص ^(٢) » ومعنى ذلك أن الانسان
يسند أفعاله الماضية الى مبدأ واحد مشتمل عليها ، فيعرف أنه
هو بالرغم من تغيره ، والسبب في هذه الصلة الدائمة بين
الماضي والحاضر هو تذكر الانسان ما جرى من أحواله أي
حفظه وإدراكه لها ، والتذكر يختلف عن الذكر لأن الأول محتاج
إلى عمل العقل والثاني تابع للدماغ ^(٣) فإذا كانت استمرار
الذات الانسانية عبارة عن اتصال الماضي بالحاضر كان شعور

(١) ابن سينا ، الشفاء . الفن السادس من الطبيعيات ، المقالة

الاولى ، الفصل الثالث ، ص ٢٧٤

(٢) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ راجع

أيضاً الدكتور ابراهيم بيومي مذكور : النفس وخلودها عند ابن

سينا ، الرسالة ، فبراير — ص ٢٨٧ .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس .

الإِنسان بهويته ناشئاً عن التذكَر لاعتن الذكَر ، لان الذكَر
عمل دماغى وخطور عَفْوَى مُشترَك بَين الإِنسان والحيوان ، أما
التذكَر فهو احتيال العقل لاستعادة ما اندرس من الحوادث فلا
يُوجد الا فى الإِنسان (١) .

وهذه الفكرة الاخيرة التي جاءنا بها ابن سينا تذكرنا بما
قاله « هنري برغسون » فى نوعى الذاكِرة : الذاكِرة النفسية والذاكِرة
الحركية ، كما أن فكرة الهوية النفسية وإرجاعها إلى التذكَر
هى آخر ما وصل إليه علم النفس الحديث .

(٣) النفس جوهر روحاني - ثم ان هذه النفس هي جوهر
بسيط وليس وجودها « فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع » (٢)
فهي إذن جوهر لانها صورة لافى موضوع .

نم إن المعقولات تفيض على النفس من العقل الفعال ،
فتصبح النفس محلاً لها ، ولكن محل المعقولات كما بين ابن سينا
فى الشفاء والنجاة (٣) لا يمكن أن يكون جسماً ولا قوة فى
جسم بل هو جوهر روحاني .

ولو فرضنا أن محل المعقولات جسم لوجب أن يكون ذلك
شيئاً منقسماً أو غير منقسم ، الا أن ابن سينا يبطل هاتين

(١) ابن سينا ، الشفاء الفن السادس .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، الفن السادس ، المقالة الأولى ، الفصل

الثالث ، ص - ٢٢٥

(٣) Garra de Vaux, Avicenne. p. 226 - 233

الفرضيتين معاً ويثبت لنا على طريقة أفلاطون وافلوطن ان محل
المعقولات لا يمكن أن يكون شيئاً منقسماً ولا شيئاً غير
منقسم^(١) فينتج من ذلك ان النفس هي جوهر غير محالط للمادة
لا متجزئ ، ولا متمكن ، بل غير داخل في وهم ولا مدرك
بالحس^(٢) .

خلود النفس - لقد بينا أن النفس عند ابن سينا حادثة
مع الجسد ، ولكن حدوث شيء مع حدوث شيء لا يلزم عنه
ان يبطل مع بطلانه .

وقد فرض ابن سينا لهذا الأمر ثلاث فرضيات فقال : إما
أن يكون تعلق النفس بالجسد تعلق المكاني في الوجود . وإما
ان يكون تعلقها به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وإما ان
يكون تعلقها به تعلق المتقدم عليه في الوجود . ثم فند هذه
الفرضيات الثلاث واحدة بعد واحدة في الشفاء والنجاة واستنتج
منها أن النفس لا تعلق بالبدن بنحو من أنحاء هذا التعلق ،
بل ان تعلقها به في الوجود راجع الى المبادئ الفارقة^(٣)
والنفس لا تقبل الفساد بوجه من الوجوه ، لانها ليست
مركبة ، بل هي بسيطة ، فلا يجوز أن يجتمع فيها فعل البقاء
وقوة الفساد ، وهي أحادية الذات فكيف يجتمع فيها هذان

(١) Plotin. *Ennéades* IV, p. 7 et II p. 189

(٢) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، رسالة

القوى الانسانية وإدراكاتها ص ٦٦

(٣) نجاته ٣٠٦ - ٣٠٨

الأمران ، لا بل كيف تنقسم إلى صورة ومادة ، وهي بسيطة والبسيط لا يقبل الفساد ، أما الكائنات التي تُفسد فهي الكائنات المركبة التي تنحل إلى عناصرها المقيمة .

. وظاهر ان هذه النظرية ليست مقتبسة من الفلسفة المشائية ، لأن أرسطو لم يقرر خلود النفس الشخصية ، فابن سينا قد أخذها من كتاب الفدون ومن شروح الفدون وطباوس في نسايعات افلوطن ، وهي أقرب إلى مبادئ الدين الإسلامي من نظرية أرسطو .

نظرية المعرفة

كان أرسطو يقول : الاحساس ليس كل المعرفة ولكن من فقد الاحساس لا يستطيع ان يعلم شيئاً . إذن فأرسطو قد جعل المعرفة مستندة الى الحس ، وجعل العقل مجرد معقولاته عن طريق الصور المقتبسة من التجربة . إلا أن ابن سينا لم يجعل اكتساب المعرفة راجعاً الى الاحساس والعقل فقط بل أرجعها الى فيض المعقولات عن العقل الفعال وإشراقها على النفس .

وقد رتب ابن سينا قوى الإنسان من حيث الرئاسة والخدمة ترتيباً خاصاً فجعلها أربعة أنواع :

- ١ - العقل الحيواني
- ٢ - العقل بالملكة
- ٣ - العقل بالفعل
- ٤ - العقل المستفاد

وجعل العقل الهولاني يخدم العقل بالملكة ، كما جعل العقل المستفاد رئيساً يخدمه الكل وهو الغاية القصوى ^(١) فالعقل الهولاني هو قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد ^(٢) والعقل بالملكة هو استكمال هذه القوة حتى تصبح قوة قريبة من الفعل ، والعقل بالفعل هو استكمال النفس في صورة من الصور حتى متى شاء عقلها أو أحضرها بالفعل ، والعقل المستفاد هو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس فائضة عليها من خارج .

فالنفس تجرد ماهيات الأشياء عن موادها ولكن هذه الماهيات لا تصبح مجردات عقلية الا اذا اتصلت النفس بالعقل الفعال ، لان الانتقال من القوة الى الفعل لا يمكن أن يكون الا بتأثير علة موجودة بالفعل . وقد شبه ابن سينا هذا العقل الهولاني بالمشكاة ، وشبه العقل بالملكة بالزجاجة ، وشبه العقل بالفعل بالمصباح ، والعقل المستفاد بالنور . أما العقل الفعال فقد شبهه بالنار لان المصايح انما تشتعل منها .

وكما تشتعل المصايح بالنار فكذلك تتضح الحقائق للعقل الانساني بواسطة المعقولات التي تشرق عليه من العقل العقال وطريقة العقل في الكشف عن الحقائق هي الحدس أو الفكرة .

قال ابن سينا : « لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين

(١) نجاته ، ٢٧٤

(٢) رسالة الحدود

الفكرة والحدس ، فاستمع : أما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الاسر يطلب بها الحد الاوسط ، أو ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم المجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه ، فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت . وأما الحدس وهو أن يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة إما عقيب طلب وشوق من غير حركة ، وإما من غير اشتياق وحركة . ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه (١) »

فالفرق بين الفكرة والحدس ان الحدس مطلق مباشر لا ينقطع الفكر فيه عن بلوغ الغاية . اما الفكرة فنقطعة في حركتها تنقل العقل من حد الى حد ، وهذا الفرق بين الحدس والفكرة شبيه بالفرق الذي أشار اليه فلاسفة العصر الحاضر بين المعرفة الحدسية والمعرفة الكلامية ، إلا أن ابن سينا بقول الفكرة وهم يقولون المعرفة الكلامية ، والامر واحد لم يتغير .

والروح الانسانية كمرآة ^{عنه} والعقل النظري كصقالها (٢)

والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الالهي كما ترتسم الاشياء في المرايا الضعيفة والناس متفاوتون في هذا الاستعداد لاشراق المعقولات عليهم فمنهم من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء ، قوي الحدس ، واضح الكشف ، فلا يحتاج الى كبير عناء في

(١) الاشارات ص ١٥٦

(٢) تسع رسائل ، ص ٦٣

الاتصال بالعقل الفعال ، فتراه كأنه يعرف كل شيء من نفسه ،
وتجده يشتمل اشتمالاً ، كأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن
شأن ، ولا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق
الحس الظاهر حسها الباطن^(١) ومنهم من يكون عامياً ضعيفاً اذا
مالت نفسه الى الظاهر غابت عن الباطن ، واذا ركنت من
الظاهر الى مستقر غابت عن الآخر^(٢) فينحل سمعه في بصره
ويشغله الخوف عن الشهوة ، وتصده الفكرة عن التذکر ، والتذکر
يصدّه عن الفكرة .

فالاول مدرك الامور بالحدس مباشرة من غير ان يحتاج الى
زمان ، والثاني يحتاج الى تعلم وتخریج وفكرة .

قال ابن سينا : « ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة
القدسية وامكان وجودها ، فاستمع : ألت تعلم ان للحدس
وجوداً ؟ وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة ، فمنهم غبي لا
تعود عليه الفكرة بزيادة ، ومنهم من له فطنة الى حد ما
ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله اصابة في
المعقولات بالحدس . وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل
ربما قلت وربما كثرت ، وكما انك تجد جانب النقصان منتهباً الى
عدم الحدس ، فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه
الى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة » . وهذا يدل على

(١) تسع رسائل ، ص ٦٤

(٢) تسع رسائل ، ص ٦٤

ان في الحدس زيادة ونقصاناً فكما جاز الانتباه في جانب النقصان الى شخص عديم الحدس كذلك جاز الانتباه في طرف الزيادة الى شخص عظيم الحدس . والعظيم الحدس يرتقي بالمشاهدة من عالم الخلق الى عالم الامر حتى اذا انقلب سر الانسان الى روح قدسية محضة انقشع الحجاب عنها وأشرقت عليها الحقائق وإشراق الشمس على الماء الصافي (١)

وهذا يبين لنا ان فلسفة ابن سينا عقلية يبادئها ، مفعمة بروح التصوف في غاياتها ونهاياتها ، لان اتصال النفس بالعقل الفعال جعل ابن سينا يتصور لهذا الاتصال مراتب ودرجات ، حتى ذكر لنا في آخر كتاب الاشارات صوراً من مقامات العارفين تدل على قوة تجليله وعميق ذوقه .

ويمكننا الآن وقد شرحنا بعض نظريات ابن سينا في فلسفته العامة ان نلقي نظرة عامة على مذهبه في الاله والكون والانسان . ان هذا المذهب مختلف تماماً عن مذهب أرسطو لأن ابن سينا قد ابتعد عن المعلم الاول في كثير من المسائل التي وجدها مخالفة للشريعة الاسلامية ، وكثيراً ما رأى فيها رأي أفلاطون ، لا لتقرب فيلسوف الاكاديميا من الدين بل لنزع روحية في نفسه حيث اتبعه طريقة افلاطون والافلاطونية الحديثة .

ثم ان هذا المذهب قريب من مذاهب وحدة الوجود ، لان ابن

(١) تسع رسائل ، ص ٦٢

سينا لم يوفق في نظرية ابداع العالم الى حل جميع الشبه الفلسفية
الناشئة عنه ، بل جعل الكون يفيض عن المبدع الاول كما
يفيض النور عن الشمس ، فكان الاله حال في الكون ، وكان
اللانهاية مشتملة على النهاية اشتمال الدهر على الزمان ، أو السرمد على
الدهر ؛ الا ان هذا المذهب لم يوحد بين الاله والكون توحيداً
تاماً ، لان ابن سينا لم يوفق الى ازالة الامكان ، بل قرر
وجوده في العقل الاول ، وهذا يدل على وجود ثنائية عميقة في
أصول هذا المذهب ومبادئه .

ثم ان هذا المذهب هو مذهب روحاني ، لانه يقول بخلود
النفس وتجردها عن المادة ، ويثبت وجود إله في الكون يديره
بعناية وحكمة .

وهو مذهب عقلي لانه يقول بوجود عقل فعال ثابت خالد
تشرق عنه المعرفة على العقل الانساني .

وهو مذهب اعتقادي لانه يؤمن بتقيد الموجودات وترتيبها
وخضوعها لنظم ثابتة حتى لقد حاول ايضاح النبوات ايضاحاً علمياً .
وهو فرق ذلك كله مذهب صوفي لانه يريد من الحكيم
ان يتصل بالعقل الفعال في سبيل الحصول على السعادة ، ولكن
هذه الصوفية كما بينا غير مرة هي صوفية عقلية لا صوفية قلبية ،
أو هي أفلاطونية حديثة مفعمة بأحلام الهند وأفكار فارس .



آثار ابن سينا

١ - المطبوعة

٠١ - أربع رسائل لابن سينا - انظر رسالة في العشق الخ

عدد ١٢

٠٢ - الأرجوزة السينائية (او) الارجوزة في الطب -

لكننا و ١٢٦١ ص ٩٦

٠٣ - اسباب حدوث الحروف - مصر ١٩١٤ ص ٤٨

٠٤ - الاشارات والتنبيهات (في المنطق والحكمة) طبع بعناية

الاب P.J. Forget ومعه ترجمة الى اللغة الفرنسية

ليدن ١٨٩٢ ص ٢٢٤ و ١٠ أنظر ما بعد رقم ٦٦ منه

نسخ خطية في برلين وليدن وليننغراد والاسكوريال

ويينا والقاهرة . وله ترجمة فارسية في المتحف

البريطاني وله شرح لابن كونة المتوفى سنة ٦٢٦ هـ

في المكتب الهندي .

٠٥ - الاشارة الى علم فساد أحكام المنجمين - ويقال لها:

رسالة في رد المنجمين - باعتناء الاستاذ مهرن -

لوفان (بلجيكا) ١٨٨٥ ص ٣٨ .

٠٦ - الانماط الثلاث الآخرة من الاشارات والتنبيهات (١) -

(١) مع شرح مختار من كتاب حل مشكلات الاشارات -

ومعها رسالة الطير باعتماء ميخائيل بن يحيى المهرني
ومعها ترجمة فرنسوية . ليدن ١٨٩١ ص ٤٨ و ٣٢
قطع كبير ومنها نسخة خطية في ليدن .

٠٧- تسع رسائل (في الحكمة والطبيعيات) مصر ١٩٠٨ فيها :

(١) في الطبيعيات من عيون الحكمة منها نسخ خطية
في ليدن وشرح لفخر الدين الرازي في برلين وليدن
والمكتب الهندي وبريل وفيينا والاسكوريال .

(٢) الرسالة في الاجرام السماوية أو العلوية

(٣) الرسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها

(٤) رسالة الحدود منه نسخ خطية في برلين وليدن
والمكتب الهندي والمتحف والاسكوريال واكسفورد
(٥) الرسالة في أقسام العلوم العقلية (أو) تقاسيم الحكمة
والعلوم^(١) .

(٦) الرسالة في اثبات النبوات وتأويل رموزهم
وأمثالهم

(٧) الرسالة التيزوزية في معاني الحروف المجائية . منها
نسخة خطية في غوطا .
(٨) الرسالة في العهد .

- والتنبيهات لنصير الدين الطوسي .

(١) هذه الرسالة مطبوعة أيضاً في ذيل المفصل للزخمشري طبع

دهلي ١٨٩١ م ومنها نسخ خطية في ليدن ووطا واكسفورد والمتحف
البريطاني .

- ٩) الرسالة في علم الاخلاق
 وبلي هذه الرسائل قصة سلامان وأبسال ترجمة حنين
 ابن اسحق — ثم ترجمة ابن سينا منقولة عن ابن
 خلكان — مطبعة الجواب استانة ١٢٩٨ ص ١٣١ .
- ١٠٨ — الخطبة الغراء — مجهول مكان الطبع ١٦٢٩ م منها نسخة
 خطية في ليدن والاسكوريال والمتحف ولها شرح في
 غوطا والاسكوريال .
- ١٠٩ — الرجز المنطقي . طبعه شمولدريز في بون Bonne ١٨٣٦ م
 ومنه نسختان خطيتان في برلين وليدن .
- ١١٠ — رفع المضار الكلية عن الابدان الانسانية — ألفه للوزير
 احمد بن احمد السهيلي — طبع بهامش منافع الاغذية
 ودفن مضارها لابن ابي بكر الرازي (١٣٠٥)
- ١١١ — رسالة حي بن يقظان — وهي الجزء الاول من رسائل
 الرئيس ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية (وهي
 خلاف رسالة حي بن يقظان لابن طفيل) . مع شرح
 مختار باعتناء ميخائيل بن يحيى المهري ليدن ١٨٨٩ م
 ص ٢٢ . وقد ترجمت هذه الرسالة الى العبرية وطبعها
 D.Kaufmair ١٨٨٧ . ومنها نسخ خطية في ليدن
 واكسفورد والاسكوريال .
- ١١٢ — ١) رسالة في العشق — كتبها إلى الفقيه ابن عبد الله
 محمد بن عبد الله بن احمد المصموي وضمنها فصلاً

- (٢) رسالة في ماهية الصلاة .
- (٣) في دفع الغم من الموت ، منها نسخة خطية في ليدن .
- (٤) رسالة ابي سعيد في معنى الزيادة وجواب ابن سينا .
 طبعت هذه الرسائل الاربع باعتناء المهربي ومعها شروح
 باللغة الفرنسية في ليدن ١٨٩٤ م و١٨٩٩ .
- ١٣٠- رسالة في علم النفس - مطبوعة . مجهول المكان
 والتاريخ . منها نسخ خطية في غوطة وليدن واكسفورد .
- ١٤٠- رسالة القدر - صنفها (على زعم الجرجاني) في طريق
 اصفهان عند خلاصه وهربه - باعتناء المهربي المذكور
 ١٨٩٩ م ص ٢٥٠ .
- وطبعت رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات
 في بومباي على الحجر ١٣١٨ هـ .
- ١٥٠- كتاب السياسة ، نشره لويس معلوف ضمن *Traité*
inédits d'Anciens philosophes arabes ، الطبعة
 الثانية بيروت ١٩١١ ، ص ١-٨١ ونشرت في مجلة
 « المشرق » ج (٩) ١٩٠٦ ص ٩٧٦ وما بعدها .
- ١٦٠- الشفاء - أو كتاب الشفا - طبع منه الفن الاول
 من الطبيعيات في السماع الطبيعي والفن الثالث عشر في
 الاطبيات - بهامشه حواش كثيرة معها حاشية صدر
 الحكماء والمتألمين على الشفا في جزء ثالث - جزء ٣
 طبع حجر ، طهران ١٣٠٣ هـ .

ومنه نسخ خطية في مكاتب برلين والمتحف البريطاني
وغيرهما .

- ٠١٧- شفا الاسقام في علوم الحروف والارقام - (هذا
الكتاب منسوب وهما لابن سينا) - مصر ١٣٢٨ ص ٣٢٠
- ٠١٨- عيون الحكمة - انظر عدد ٧ : تسع رسائل .
- ٠١٩- القانون في الطب - طبع في رومة ١٥٩٣ ص ٦١٥ .
و ٢٦٧ و ٨٥ وفي آخره كتاب النجاة له (انظر
النجاة) وطبع في طهران ١٢٨٤ هـ ص ٤٤٤ القسم
الاول في القانون موسوماً : «بكليات قانون شيخ الرئيس»
الخ . ٠٠٠ وطبع تحت ادارة ابي الحسنات قطب الدين
احمد طبعة ثانية خمسة اجزاء في ثلاثة مجلدات كبار -
الكتاب الاول من القانون في الكليات وعليه شرح
لمرزا محمد مهدي وفي مقدمته ترجمة ابن سينا مختصرة
من عيون الانباء ص ٢٩٦ - الكتاب الثاني من
القانون في الادوية المفردة ص ١٩٦ - المجلد الثالث
وهو المعالجات ص ٥٠٠ - وفي المجلد الرابع والخامس :
الكتاب الرابع وهو الحميات ص ٣٢٢ - الكتاب
الخامس في الادوية المركبة وهو الاقرباذين ص ١٠٨
في لكناو (الهند) سنة ١٣٢٣ هـ - ١٩٠٥ م .
وفي لكناو على الحجر ١٢٩٦ هـ ص ٢٥٢ كتاب :
حميات قانون شيخ الرئيس باعتناء محمد اشرف علي

مستخرجاً من القانون في الطب - وفي لكتناو ١٢٩٨
 ص ٢١٢ : الكتاب الاول من القانون موسوماً
 بالكتاب المشهور بالكليات من القانون - وفي بولاق
 ١٢٩٤ هـ القانون في الطب ثلاثة مجلدات ص ٤٧٠
 و ٦٢٨ و ٤٤٢ - وطبع في اوروبا اكثر من مرة
 اجزاء متفرقة من قانون ابن سينا بعضها في اللغات
 الافرنجية وبعضها مشفوعاً بالترن العربي ونشر
 J. Hirschberg و J. Lippert بالالمانية قسماً من
 كتاب القانون عن طب العيون معنون - «Die
 Augenheilk unde des Ibn Sina» ليسك ١٩٠٢ م
 ٠٢٠ - القصيدة العينية - وتعرف بالقصيدة الفراء طبع
 حجر رستك ١٦٣٥ م - طبع حجر بيباي ١٣٠٦ هـ
 في كتاب بلوهر وبوزاسف - وطبعت ضمن
 « الكشكول للعالمي . م . البية ، القاهرة
 ١٣٠٢ هـ وطبعها ايضا (B. Carra de Vaux) مع
 ترجمة فرنسية وشرح لرجل مجهول ، المجلة الاسيوية
 تموز - آب ١٨٩٩ وطبعها S. de Sacy في كتابه
 «الانيس المفيد للطالب المستفيد» . القاهرة . وغيرها
 من الطبقات ؛ منها نسخ خطية عديدة في بولين وغوطا
 وغيرها من المكتبات .

٠٢١ - القصيدة المزروجة في المنطق - انظر منطق

المشركين رقم ٢١ .

٠١٩ - كتاب الحدود - انظر ٩ رسائل رقم ٢

٠٢٠ - معارج القدس في مدارج النفس - القاهرة

٠٢١ - مبحث القوى النفسانية انظر رقم ٢٥ .

٠٢٢ - منطق المشركين والقصيدة المزدوجة في المنطق -

نقل منطق المشركين عن نسخة خطية في المكتبة

السلطانية وأما القصيدة المزدوجة فنقولة عن النسخة

المطبوعة في بن ١٨٣٦ م . مط . المؤيد سنة ١٣٢٨ -

١٩١٠ ص ١٤٠ .

٠٢٣ - منظومة في الطب ١٣١٦ بيتاً ، طبع حجر لكتا

١٢٦١ هـ منها نسختان خطيتان في برلين والمتحف

البريطاني ولها شرح مخطوط لابن رشد محفوظ في غوطا

٠٢٤ - النجاة (أو) كتاب النجاة - وهو مختصر الشفالة

أيضاً في المنطق والطبيعات والإلهيات - طبع مع

كتاب القانون في الطب (رومة ١٥٩٣) وفي مطبعة

الشيخ فرج الله الكردي بمصر ١٣٣١ ص ٥٣٩ .

٠٢٥ - هدية (الرئيس ابن سينا) اهداها للامير نوح بن

منصور الساماني وهي تبحث عن القوى النفسانية .

عني بتصحيحها وضبطها ادورد بن كرنليوس فاندريك .

مطبعة المعارف ١٣٢٥ ص ٨٧

٢ - المخطوطة

١٠١ - الالبيات والفلسفة :

- ١- اجوبة على مسائل في علوم الطبيعة (برلين ، ليدن ، المتحف ، القاهرة) .
- ٢- اجوبة لبهمنجار (برلين ٥٣٤٤)
- ٣- لادراك بعد الموت (برلين ٥٣٤٥)
- ٤- التعليقات (المتحف)
- ٥- جملة معاني كتاب ريطوريقا (أي البلاغة) في الحكومة والخطابة (أبسالاً) .
- ٦- جملة معاني كتاب مرقسطا في إبانة للمواضيع المغلطة للباحث (أبسالاً) .
- ٧- معاني كتاب فويطيقا مهوى كتاب نطوريطيقا في الشعريرات (أبسالاً) .
- ٨- جواب على رسالة الحسين بن محمد بن عمر ابو منصور زبله (برلين ٢٢٩٧) .
- ٩- جواب عن مسألة في زيارة القبور (برلين ، الاسكوريال) .
- ١٠- الرسالة الاضحوية (برلين ، المتحف ، ليدن ، القاهرة)
« وله ترجمة فارسية في اكسفورد وفي برلين » .
- ١١- رسالة إلى ابي عبيد الله الجوزجاني في مكن الوجود (برلين ، المتحف) .

- ١٣- رسالة في اصول النفس (برلين) .
- ١٣- رسالة في تفسير سورة الاخلاص (برلين) .
- ١٤- رسالة في تفسير المعوذتين (غوطا) .
- ١٥- رسالة في تفسير سورة الفلق (غوطا ، المتحف)
- ١٦- رسالة في تفسير سورة الناس (غوطا ، المتحف) .
- ١٧- الرسالة الطبرية (ألّفها في اثناء سجنه) ، « المتحف » .
- ١٨- رسالة في قوى النفس (برلين ، المتحف) .
- ١٩- رسالة في النفس الناطقة واحوالها (برلين ، ليدن) .
- ٢٠- رسالة في زيارة القبور (برلين) .
- ٢١- شرح اصطلاحات صوفية (برلين ٣٤٥٤) .
- ٢٢- عدة رسائل فلسفية (برلين)
- ٢٣- العروس (في ماهية الاله وخلق الارض) (برلين ، المتحف
الاسكوريال) .
- ٢٤- الفيض الالهى (تفسير أحلام) (برلين ، المتحف) .
- ٢٥- الكلمة الالهية (برلين) .
- ٢٦- المباحثات (اكسفورد) .
- ٢٧- مسألة في إثبات (أو تصديق) النبوة (غوطا ، ليدن ، المتحف)
- ٢٨- مسألة في الوسعة (برلين) .
- ٢٩- مقالة في النفس (باريس ، المتحف ، ليدن ، ميلانو ، الاسكوريال)

٠٢- علم النجوم (الفلك) والطبيعات

- ١- الاجسام السماوية (الاسكوريال)
- ٢- رسالة الفوائد في الرأي المحصل من اقدمين في جوهر الاجسام

- الساوية وبيان مذهبهم (المتحف)
- ٣ - رسالة في حدود الاجسام (الاسكوريال) .
- ٤ - رسالة في ذكر اسباب الرعد والبرق (المتحف) .
- ٥ - رسالة في علم الطبيعي (أبسال) .
- ٦ - رسالة في قيام الارض ومط السماء (اكسفورد ، المتحف)
- ٧ - رسائل في مسائل الطبيعة (ليدن) .
- ٨ - كتاب للبيروني في الفريفا (?) (ليدن ، اكسفورد ، المتحف
ميلانو) .
- ٩ - مختصر علم الحياة (المتحف ، الجزائر) .
- ١٠ - مختصر المجسطي (باريز ، اكسفورد) .
- ١١ - مقالة في الطربق الذي آثره على سائر الطرق في اتخاذ
الالات الرصدية (وربما كان هذا كتاب لواحق علم المجسطي
المفقود (ليدن) .

٠٣ - الطب :

- ١ - أرجوزة في التشريح (غوطا) .
- ٢ - أرجوزة في التجربات (فيينا ، باريس ، المتحف) .
- ٣ - تحصيلات بهمنجار (المتحف) .
- ٤ - رجز على ٢٥ علامة من علامات الموت لابيقراط (برلين ،
المتحف) .
- ٥ - الحكمة المروضية (أبسال) .
- ٦ - رسالة في الطب (ليدن) .

٧ - رسالة في أحكام الادوية القلبية (برلين ، غوطا ، ليدن ، الاسكوريال) .

٨ - رسالة في الاخلاق (برلين ، ليدن ، المتحف) .

٩ - رسالة في تدبير المسافرين (المتحف) .

١٠ - الباه (المتحف) .

١١ - مقادير الشرابات (برلين) .

١٢ - شرح من عرف سر القدر فقد ألد (المتحف) .

١٣ - الفرق بين الحرارة والغريزة الغريبة (المتحف) .

١٤ - بيان الصورة المعقولة المخالفة للحق (المتحف) .

١٥ - رسالة في السياسة (ليدن) .

١٦ - رسالة الفردوس في ماهية الانسان (المتحف) .

١٧ - رسالة القضاء والقدر (ليدن ، المتحف)

١٨ - رسالة في أن للماضي مبدأً زمنيًا (ليدن ، المتحف)

١٩ - رسالة في الرد على المنجمين (نفس رسالة إبطال احكام

النجوم) (ليدن ، المتحف) .

٢٠ - الرسالة المتنامية (المتحف) .

٢١ - الرسالة في حدود الحروف (المتحف ، ليدن) .

٢٢ - رسالة تشمل على إيضاح سيفه براهين مستنبطة من مسائل

عويصة (المتحف) .

٢٣ - رسالة في حفظ الصحة (المتحف) .

٢٤ - العلم والنطق (المتحف) .

- ٢٥- رسالة في الافعال والانفعالات (المتحف) .
- ٢٦- ≡ ≡ رسالة في شرح اسماء الله (المتحف) .
- ٢٧- ≡ ≡ عن وجود الله - عن وجود العقل الفعال (المتحف) .
- ٢٨- ≡ ≡ في سبع مسائل لارسطو (المتحف) .
- ٢٩- قصيدتان في الصحة (برلين ١٦٣٩٦) .
- ٣٠- قصيدة في الصحة (برلين ١٦٤١) .
- ٣١- قصيدة عن الفصول الاربعة (برلين ١٦٤١) .
- ٣٢- وصية (بالبحر الكامل) « برلين » .
- ٣٣- المبدأ والمعاد (ليدن ، الامسكوربال ، المتحف ، ميلانو ، غوطا)

٠٤- شعره

- ١- الجمانة الالهية في التوحيد « قصيدة نونية » (القاهرة) .
- ٢- قصيدة دعوة الي صاحبه ثمر منظوم (برلين)
- ٣- ≡ ≡ قصيدة في حوادث سنة ٦٥٨ - ٦٥٧ (برلين) « بغلب
على هذه القصيدة الوضع » .
- ٤- قصيدة عن الدهر (برلين)

٣- المفقودة

الادوية القلبية	الايوسط الجرجاني .
الاستبصار	أرجوزة في المنطق .
الإشارة الى علم المنطق	إثبات الصانع وايراد البرهان
الانصاف والاتصاف (٢٠ مجلداً)	القاطع

- | | |
|--|-----------------------------------|
| • حجج المهندسين | ايضاح البراهين في مسائل عويصة |
| حل مشكلات المعينية (في علم | الإرشادات |
| • الهياة باللغة الفارسية) | • البرة الأتم (في الاخلاق) |
| • حواشي القانون | • بيان ذوات الجهة |
| • الحجج الغز | • برهان الشفا |
| • الحكمة العرشية (في الالهيات) | • تفسير آبة : ثم استوى الى السماء |
| • خواص الشراب | • تفسير آية الكرسي |
| • اخطب التوحيدية (في الالهيات) | • تقسيم العلوم العقلية |
| • الدر النظيم في احوال العلوم والتعليم | • تهذيب الاخلاق (مختصر في ست |
| • دانثنائه علائي (في الحكمة | • مقالات |
| • بالفارسية) | • تنقيح القانون |
| • دستور الاطباء | • تأويل الرؤيا |
| • رسالة العروض | • تدبير الجند والممالك |
| • رسالة تجزي الانقسام | • جواب رسالة كتبت اليه |
| • في الحد | • جواب ست عشرة مسألة (لأبي |
| • في علة قوام الارض في حيز | • الريحان) |
| • في ان علم زيد غير علم | • الحاصل والمحصل (في ٢٠ مجلدآ) |
| • عمرو | • الحكمة القدسية |
| • الفراسة | • الحكمة المشرقية |
| • في السياسة | • حل المشكلات |
| • المعاد | • الحجج العشرة |

رسالة في الطيور الجارحة	رسالة مخارج الحروف وصفاتها .
المعاش والمعاد	المعراج بالفارسية .
في دفع المضار	العرش .
في حد الجسم	في النفس الفلكي .
في ان النفس الانسانية	في الهندبا .
جوهر لا يقبل الفساد	في نصيحة بعض الاخوان .
في أن كل ما هو في عالم	في جواهر الاجسام السماوية .
الكون له الوجود	العهد .
رسالة في سبب إصابة الدعاء	في الآثار العلوية .
في الصنائع العلمية	في دفع الغم عند وقوع الموت
في الارزاق	إلى القاشاني .
في خطأ من قال إن	في الملائكة .
الشيء جوهر وعرض	في الطلائم (بالفارسية) .
في تعريف رأي المحصل	في تدبير الخطأ الواقع في الطب
في أول ما يجب على الطبيب	إلى السهيلي .
في الفصد	إلى ابن بكر .
في الزاوية	في الاسم الاعظم
في الاحاديث المروية	في التوحيد والأذكار
في المفارقات	إلى علاء الدين
في ان الكمية والبرودة	إلى ابي الفضل
والحرارة اعراض ليست بجوهر	في بشرح الاعضاء

العشرون مسألة	رسالة في معرفة الله تعالى وصفاته
العلائي « في اللغة »	وأفعاله
عيون الخطب	= العقل والنفس
غريبة الحكمة	= الدستور الطبي
الفصول الثلاثة	= الاغذية والادوية
الفوائد « في النفس الكلية »	= في امر المهدي
الفصول الالهية في اثبات الاول	= خطأ من قال ان
كتاب الارصاد الكلية	الكمية جوهر
= كلام ابي عبيدة	= تناهي الاجسام
= الجدل	= الاشياء الثابتة وغير
= الشعراء	الثابتة
= اللواحق	= النبض (بالفارسية)
= آلة صف الحدود	الرسائل السلطانية
= السعادة	الرسائل الاخوانية
= المباحث	رسالة إلى علماء بغداد
= تعقب الوضع الجدلي	الزبدة (في القوى الحيوانية)
= المشرقين	سلسلة الفلاسفة
= الانصاف	السموم والاقرباذين
= المباحثات	شرح كتاب النفس لارسطاطاليس
= كنوز المفردات	شرح مشكلات شعر ابن الرومي
= التبرنجيات والطلاسم	شعر العظة
= البر والاثم « في مجلدين »	شرح الشفا

المتاسبة بين النجوم والمنطق	كتاب القولنج « عشرون مجلداً »
المباحث الحكيمة	الآلة الرجيديّة
المسائل الرموزة	الشبكة والطير
ماهية الحزن والكدر	الاسعار
مسائل حنين	لسان العرب « في اللغة عشرين
المختصر الاوسط « في المنطق »	مجلدات »
مقالة في الفلسفة	المنتخب من ديوان ابن الرومي
مقالة في تدبير منزل العسكر	مختصر إقليدس
المسائل الغريبة « في المنطق »	مفاتيح الخزان
المجموع	المطول « في الهياة »
المنطق بالشعر	المسائل المصرية
المدخل إلى صناعة الموسيقى	مخاطبات الارواح بعد مفارقة
مقالة الرصد ومطابقته مع العلم	الاشباح
الطبيعي	مقالة في القوى الانسانية
معتصم الشعراء « في العروض »	مقتضيات الكبر السيمة
مقالة الارتماطبيقي	الموجز الكبير « في المنطق »
الملح في النجوم	الموجز الصغير « في المنطق »
النكت في المنطق	موضوعات العلوم
النهاية	المجالس السبع « ابن الشيخ والعامري »
الهداية	



مصادر عن ابن سينا

اخبار الحكماء ص ٢٦٨ ؛ عيون الانباء ج ٢ ص ٢٠ ؛ ابن
خلكان ج ١ ص ١٩٠ ؛ تاريخ مختصر الدول لابن العبري ص
٢٢٥ ؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ١٩ ؛ ابو الفداء ج ٢ ص
١٦١ ؛ خزنة الادب ج ٤ ص ٤٦٦ ؛ روضات الحيات ص ٢٤١ ؛
معجم المطبوعات العربية والمعرية لسركيس ؛ عقود الجواهر لجميل
العظم ص ١٣٣ - ١٤١ ؛ تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زبدان ج
٢ ص ٣٣٦ ؛ مجلة الملل ، السنة (١٨) ؛ حي بن يقظان ج ٢ ص
١٦ - ١٧ ؛ من أفلاطون الى ابن سينا لجميل صليبا ؛ محمد لطفي جمعة -
تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ؛ دائرة المعارف الاسلامية
مادة « ابن سينا » وتعليق محمد ثابت الفندي عليها في الترجمة العربية .



٢ - مصادر أجنبية

- I B. Carra de Vaux مذكور في المصادر المتفقا من
 « من أفلاطون » (أنظر عن هذا الكتاب Revue de
 l'histoire des Religions : R. Basset, ١٩٠٢)
 آب —
- II R. Carra de Vaux : « دائرة المعارف الدينية
 والاخلاقية » التي نشرها Haslings ٦ ج ٢ ، إدنبره ١٩٠٩
 ص ٢٢٢ — مقالة عن ابن سينا .
- III Baron Bernard Carra de Vaux : Avicenne,
 collection des grands philosophes. Paris
 1900 In 8.
- IV Stutgart, Gesch. der, philosophia im Islam :
 T. J. de Boer ١٩٠١ ، ص ١١٩ وما بعدها (الترجمة
 الانكليزية بقلم Jones ، لندن ١٩٠٣ ص ١٣١ وما بعدها)
 Die Islamische und die jüdische : Goldziher V
 Philosophie في (Die Kultur der Gegerwart
 Henneberg ج ١٠٦)
- VI Mehren : Traités mystiques d'Abou Ali Al-
 Hossaïn ben Abdallah ben Sina ou
 Avicenne. Texte arabe avec explica-
 tions françaises. Publié à Leyde 1889
 — 1899.
- VII Munk (S.) : Ibn Sina. Art. dans le Dictionaire
 de sciences philosophiques de Ad.
 Franck. Paris 1885.

- Saliba (Djémil) : Etude sur la Métaphysique VIII
d'Avicenne. Paris 1926, in-8°.
- Vattier : La logique de fils de Sinna, Commu- IX
nément appelé Avicenne, Prince des
philosophes et médecins arabes ,
Paris 1638.
- Massignon : Recueil de Textes inédits concer- X
nant l'histoire de la mystique en Pays
d'Islam. Paris, Geuthner 1929 p. 128-129
- Ibn Sinas Anschauung vom : Viedemann XI
Arch. f. d. Gesch. d. Natur- (في) Sehvorgang
— udiss. u. d. Technik ج ٤ ٤ ص ٢٣٩ وما بعدها —
لييسك ١٩١٢) .
- Avicenna's Lehre vom Regen : M. Horten XII
1913 6 Mete orole Zeitschr (في) Rogen bogen
ص ٥٣٤ وما بعدها) .
- Über Avicennas Apus egregium : M. Winter XIII
de Anima ، مونبيخ ١٩٠٣
- M. Horten XIV
وقد نقل إلى اللغة الألمانية إلهيات الشفاء مع
شرح بعنوان Die Metaphizic Avicennas هال وغيرها
١٩٠٧ — ١٩٠٩
- Avicennas Bearbeitung der Aris- : S. Sauter XV
tote lischen Metaphysik فريبورغ ١٩١٢
- Literary : Browne : وعن شعر ابن سينا الفارسي انظر XVI
Historay of Persia ج ٢ ص ١٠٦ — ١١١
- R. Basset XVII
وعن ابن سينا كشخصية اسطورية ، انظر مقال
المتقدم ذكره .
- Muséon Nouv. Série : Chauvin XVIII
ج ٤ ص ٧٧

Archives d'histoire doctrinale في E. Gilson XIX

et littéraire du Moyen - âge المجلد الاول ٦ ص

٤٤٠٣٥ وانظر له أيضا المجلد ٦٢ ولا سيما ص ٨٩ - ١٥١ ٦

وانظر كذلك المجلد ٣ ص ٣٨ - ٧٤

De Enté et Essentia : R. Gosselin XX ص ٥٨٠٥١

ومواضع اخرى .

Legacy of Islam : Th. Arnold XXI ص ١٩٢٢ ٦ انظر فصلي

الطب والفلسفة (وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية في اواخر

عام ١٩٢٦ وطبع في مصر)

Fourlani XXII : انظر مقاله عن ابن سينا ديكرت في مجلة

Islamica ليسك ١٩٢٧ ٦ المجلد ٣ ج ٦١ ص ٥٣ - ٧٢

Crescass' Critique of Arestotle : Wolfson XXII ص

كامبردج ١٩٢٩ ص ١٠١ - ١١١ ٦ ص ٤٨٦ - ٤٨٧ ٦

ص ٦٨٢ - ٦٨٦ وغيرها .



تفنيه : جاء في صفحة « تز » أن كتاب الإشارات
ترجم إلى الفرنسية بمناية P. J. Forget ٦ والصواب ان
« مهرون » ترجم فصل « مقامات العارفين » للفرنسية .

وورد في صفحة ٧ سطر ١٧ كلمة Acceselon وصولها

Accessoires

ابن سینا

منتخبات

١

المنطق

الحد

الحد بحسب الاسم وضرورته

الشيء الذي يقال له الـ^(١) - إما أن يكون بحسب الاسم ، وإما أن يكون بحسب الذات ^(٢) : والذي بحسب الاسم : « هو القول المفصل الدال على مفهوم الاسم عند استعماله » ، والذي بحسب الذات : « فهو القول المفصل المعرف للذات بما هيته ^(٣) » . وكل معنى تلفظ بلفظ

(١) الحد : Définition معناه اللغوي المنع ؛ وفي الاصطلاح : قولٌ دالٌ على ماهية الشيء ، وهو الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريبين ؛ كقولك : « الإنسان حيوان ناطق ، فالجنس هو الحيوانية ، والفصل (أي ما يميزه من غيره) هو النطق .

(٢) الذات : Essence ما يصلح أن يحكم عليه بالوجود ، أو بالعدم ، أو بغير ذلك (دستور العلماء) . والذات : هو ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ، وهو مؤنث « ذو » (كليات أبي البقاء) . ولذا في لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه (تعريفات الجرجاني) .

(٣) الماهية Quiddité : قيل إنها مأخوذة عن « ما هو » ، وهي في عرف الحكماء ما به يجاب عن السؤال بـ « ما هو » ؛ فعلى هذا : تطلق الماهية على الحقيقة الكلية (دستور العلماء) .

فإليه تحديده إذا أجاد العبارة لما يقصد إليه من المعنى ،
ولا مناقشة معه ألبتة ، إلا إذا كان قد زاغ عما قصده
بشيء مما سيقوله . وأما إذا ألف المعاني التأليف الذي
ينبغي ، ثم قال لمجموعها : إنه مرادي بما أطلقتها من
اللفظ ، فهو حد ذلك اللفظ ، إذا لم يكن قد أساء
في التأليف مما ستسمعه ، ولم يكن بحيث إذا أضفت
إلى ما أورده زيادة معنى كان مخصصاً لما ألفه أو غير
مخصص ، فعرضت عليه ما ألفه والزيادة على أنه مفهوم
اللفظ الذي حده قبله ، فقال : هو هو ؛ مثال ذلك :
أن « **الإنسان** » إذا استعمله متكلم في كلامه ، فسألته
ما يعني به ؟ فقال : « الحيوان المنتصب القامة ، البادي
البشرة ، الذي له رجلان » فأول ماله أنه قد حدَّ
الإنسان بحسب استعماله لفظه ، وليس لك أن تخاطبه
فيه بوجه من الوجوه بالمناقشة ، إذ كان الحيوان بهذه
الصفة موجوداً ، وكان له بهذه الصفة اعتبار ، وكان
اعتباره بهذه الصفة غير محرم عليه أن يكون له اسم ،
وأكثر ما يكون أن تؤاخذ به أمر اللغة ، وهو بعيد
عن المآخذ العلمية . لكنك إن زدت على هذا المبلغ
الذي ألفه « الضاحك » فقلت : « ألسنت تعني به

الحيوان ، المنتصب القامة ، الذي له رجلان ، البادي البشرية ،
الضاحك ؟ « فقال : « أعنيه به » ؛ أو قلت : « أأنت
تعني به الحيوان ، المنتصب القامة ، الذي له رجلان في
الطبع البادي البشرية ، الكاتب ؟ » فقال : « أعنيه به » .
فقد أساء ، لأنه ليس اعتبار مجموع هذه المحمولات (١)
ولا ضاحك منها ولا كاتب كاعتبارها مع أحدهما ،
وليس إذا لم يزدها الضاحك خصوصاً لم يزدها معنى ؛
ألهم إلا أن يكون هذا القائل لم يعن بإيراد هذا
التأنيف دلالة أولية على مفهوم الاسم ، كأنه يقول : أريد
به الشيء الذي يلحقه ويعرض له كذا ، لا من حيث
هي لواحقه (٢) وعوارضه ، بل من حيث هو ذاته التي أجملها .
فيكون هذا غير حد بحسب اسمه ، ويكون ضرباً من
التعريف الرسمي ناقصاً سنذكر حكمه من بعد . وكذلك

(١) المحمول : Attribut (عند المنطقيين) هو المحكوم به في
القضية الحملية ، دون الشرطية (كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي)
راجع : ابن سينا : منطق المشرفين ، ص ١٢ - ١٤ .

(٢) اللواحق والعوارض : Accession كل معنى لا يقوم الشيء ،
وهو قد يوجد له ولغيره ، فانه قد جرت العادة بأن يسمى « عرضاً عاماً »
(منطق المشرفين ص ٢٠) واللاحق والعارض والعرض بمعنى واحد .

إذا نقص شيء مما أورده في التأليف فبقي الباقي مساوياً
أو أعم .

الحَدُّ بِحَسَبِ الذَّاتِ وَعِلَاقَتِهِ بِمَاهِيَةِ الشَّيْءِ

وأما حد الشيء بحسب الذات التي له مطلقاً ، أو بحسب الذات التي له على أنه بحال ، فيجب في الأول منهما أن يتناول أول شيء مما يقوم بالفعل نوعاً من أنواع الأشياء سواء كان نوعاً فوقه جنس ، أو كان نوعاً باعتبار كليته في نفسه بالقياس إلى ما يعرض تحته ، أو كان معنى كلياً غير نوع فيدل على ماهيته تلك ، حتى يحصل المصور له هو ماهيته ملحوظة بنفسها ، مفردة عن لوازمها ولواحقها ، التي بعد أول تقومه ؛ وفي الثاني أن يلحظ الذات ، وتلك الحال والماهية التي لتلك الذات - من تلك الحال - ملحوظة بنفسها ، مفردة عن أحوال أخرى ، ولوازم أخرى . فان أُلْفَ قولاً من لوازم وتوابع خارجة عما حدته فربما فعل رسماً^(١) ما ، وأما حداً ، فكلما .

(١) الرسم Description : إما تام ، وإما ناقص . فالتام : ما يتركب من الجنس القريب والخاصة ، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك . والناقص : ما يكون بالخاصة وحدها ، أو بها وبالجنس البعيد ، كتعريف الإنسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك (تعريفات الجرجاني) .

تحديد الجنس والفصل

مثاله : إن أراد أن يجد « الإنسان » بحسب وجوده ، فيجب أن يشير إلى أول ما به يتقوم هذا الشيء الذي يقع عليه اسم الإنسان ، وإنما يتقوم أول ما يتقوم بجنسه ^(١) « القريب » ، وفصله ^(٢) ، فيجب أن يورد جنسه وفصله ضرورة . فإذا أوردنا تمت ماهيته . وإن أمكن أن يكون للشيء الواحد فصول مقومة ^(٣) تحت الجنس الاقرب معاً ، ليس أحد الفصلين يقوم أمراً أعم ، والفصل الثاني يقوم أمراً أخص ، فيلزمه أن يورد الفصلين أو الفصول معاً إذ كانت ذاته مجموع جميع ذلك ؛ فإذا لم يدل

(١) الجنس Genre : اسم دال على كثيرين ، مختلفين بالانواع (تعريفات الجرجاني) .

(٢) الفصل Différence : كليّ مقول على الشيء ، جنساً كان أو نوعاً ، في جواب السؤال : « بأي شيء هو ؟ » في جوهره ، فإن ميز شيئاً عن مشاركيه في الجنس القريب ، ففصل قريب ، كالناطق للإنسان ، والحساس للحيوان ؛ وإن ميزه عن مشاركيه في الجنس البعيد ، ففصل بعيد ، كالحساس للإنسان (دستور العلماء) .

(٣) الفصل المقوم Différence constitutive : عبارة عن جزء داخل في الماهية : كالناطق مثلاً ؛ فانه داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها ، إذ لا وجود للإنسان في الخارج والذهن بدونه . (تعريفات الجرجاني) .

على شيء من أجزاء ذاته ومن مقومات ذاته ، كان
 المدلول عليه جملة من أحوال ذاته . فإن لم يفعل الحادث
 هذا ، بل قال في حد الإنسان « انه حيوان ضحالك »
 فما دل على ذاته ، بل أورد من أموره ما يرد بعد تقوم
 ذاته ، فدل على ما ليس هو ذاته في الاعتبار ، وإن كان
 الشيء - الذي هو ذاته - هو أيضاً هذا الشيء من طريق
 الوضع والحمل ؛ وقد عرفت الفرق بينهما . وبالحقيقة ،
 فإن هذا قد أشار إلى معنى اعتباره غير اعتبار ذات
 الإنسان التي هي أول ما نتقوم . ولما كان ذات كل شيء
 واحدة ، و كان ذاته - من طريق اعتبارها بحال واحدة -
 واحدة باعتبار واحد ، لم يمكن أن يكون القول المعروف
 لماهية تلك الذات تعريفاً أولياً - وهو الحد - إلا
 واحداً .

الامور المحدودة

ثم الأمور التي تحد - اما بسيطة وإما مركبة .
 والمركبة إما مركبة التركيب الطبيعي الذي من
 الجنس والفضل ، أو مركبة على أحد وجهي التركيب
 الذي أوردناه في بابه ، أو مركبة تركيب التداخل ؛

وهو أن تركب معنى ومعنى فتجتمع منهما محمولا واحداً ،
ثم تركب المجموع منهما مع أحدهما تركيباً وضعياً ،
قليل الجدوى ؛ مثل أن تركب الأنف والتعير ، فتوقع
عليه اسم « الأفتس » فتقول : « أنف أفتس » ؛ أو تسمي
تعير الأنف فطوسية ، ثم تقول : « أنف أفتس » . وبين
الوجهين فرق . وليس كما يظن الظاهرهون : فإنك إذا
سميت الأنف ذا التعير أفتس ، كان الفطس لا تعيراً
في الأنف ، بل كون الأنف ذا تعير ؛ وبين الاعتبارين
فرق : فإن الأفتس بحسب أحد الاعتبارين أنف فيه
تعير ، وبحسب الاعتبار الثاني أنف ذو تعير في
الأنف . وهذان الاعتباران ، وإن تلازما ، وثقارنا ، فهما
مختلفان .

فهذه أصناف الأمور المحدودة ، ويجب أن نتكلم في
حد واحد واحد منها .

رسم الامور البسيطة ، وما يتعلق به من اخطاء

فأما الأمر البسيط - فلا تطلب فيه الجنس والفصل
الحقيقيين ، ولا الشيء الذي سميناه الحد الحقيقي ؛ فإن
هذا مما لا يكون ألبنة ، وإن ظن قوم أنه يكون .

بل اطلب أن تعرفه من لوازمه العامة ، وخواصه ، وتضيف
بعضه إلى بعض كما تضيف الفصل الى الجنس .

واعلم ، أن أكثر ما متحد به هذه الأشياء ليست
بحدود ، وأكثر ما يجعل لها أجناساً ، هي لوازم عامة
غير الأجناس ؛ وإذا أردت أن تعرفها باللوازم والخواص ،
فيجب أن تكون تلك اللوازم والخواص بينة الوجود
في الموجودات والثبات في الثابتات ، إما مطلقاً وإما
بحسب من تخاطبه به . فإن من التعريف ما هو مطلق ،
ومنه ما هو بحسب المخاطب ؛ كما أن من الاحتجاج ما
هو مطلق ، ومنه ما هو بحسب المخاطب . وأما إذا كان
اللازم أو الخاصة ^(١) مجهولاً ، فلا يفيدك التعريف به ؛
وكيف يعرف بالمجهول ؟ مثال اللازم المجهول الذي هو
أعم من الشيء : المساواة لما هو مساوي القاعدة والارتفاع
للمثلث ، فإنه كذلك لمتوازي الأضلاع . ومثال الخاصة
المجهولة : كون المثلث مساوي الزوايا لثابته ؛ فإن

(١) الخاصة Propriété : كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة

فقط قولاً عرضياً ، سواء وجد في جميع أفرادها ، كالكتاب بالقوة ،
بالنسبة إلى الإنسان ؛ أو في بعض أفرادها : كالكتاب بالفعل ، بالنسبة
إليه . (تعريفات الجرجاني)

هذين إذا كانا مجهولين ، فقلت مثلاً في تعريف المثلث : إنه المساوي لما هو كذا ومساوي الزوايا لكذا ، لم تدل على المثلث دلالة حاضرة معرفة ، إلا أن يكون تعريفك بحسب من يعلم ذلك ويريد أن يفهمه معنى لفظة المثلث ومفهومها ، بل يجب أن يكون المعرف به بين الوجود في نفسه والثبات لمعناه .

الحال الوسطى

ثم لا يخلو إما أن يقع به نقل إلى تفهيم الذات ، فيكون تصور معناه يوجب انتقال الذهن إلى تصور ذات الشيء الذي له لازم أو خاصة ، وقد أشرنا إلى مثل هذا التعريف حين فصلنا أصناف التعريف ، فيكون هذا التعريف تعريفاً يقوم في الحقيقة مقام الحد ، وبالجملة يكون دلالة على معنى ذات الشيء بتوسط حال من أحواله ، فلا يجب أن يقصر عن الدلالة على ذاته بتوسط ألفاظ موضوعة لمقوماته ، لأنه لا افتراق بينهما في توصيل الذهن إلى حاق الشيء . فهذا قسم من القسمين . ومن شرطه أن تكون تلك اللوازم والخواص مع بيان وجودهما وثبوتها مطلقاً بينة الوجود والثبات للشيء بياناً خير محتاج إلى وسط .

رسم الشيء بالإضافة إلى غيره

وإما أن لا يقع به نقل إلى تفهيم الذات ، وإنما يكون قصارى البيان فيه أن يعرف الشيء بما يتميز به ولا يختلط به غيره ، وإن الشيء الذي له حال من الأحوال كذا ، فلا يزيد من تعريف ذاته إلا على المعروف من نسبه وأنه مخصوص بلوازم تلزمه . وأما خاصيته في ذاته فلا يعلم بذلك ولا يوقف عليه وتبقى مجهولة ، وهي التي ينبغي أن نعلم حتى نعلم ذاته . فهذا إن عد رسماً ، فيجب أن لا يعد في درجة الرسم الأول وما يجزئ ، أو لو خص باسم يفارقه به وما يجزئ أن يعد الأول في عداد الحدود .

الرسم بالأفعال والانفعالات

واعلم ، أن الصور والقوى الفعالة والمنفصلة ، إذا أورد القول المعرف إياها مأخوذاً فيه أفعالها ، والانفعالات التي تتم بها ذاتها ، بحيث يكون عنها ذلك - فإن القول الحق في ذلك ، أن ذلك القول قد يكون لها حداً ، وقد لا يكون ، وذلك لأن لها في أنفسها اعتبارين : اعتبار بنفسها

وذواتها التي هي بها إما جواهر وإما كيفيات ، واعتبار
من جهة ما يلزمها مما قيل ، أو يصح عليها مما قيل .
والصحة كما قد علمت من اللوازم . وليس يمكن أن
تكون ذواتها مضافة معقولة الماهية بالقياس إلى الغير ،
لأنها إما أن تكون نفس الإضافة من حيث هي إضافة^(١)
أو نفس كون الشيء معقول الماهية بالقياس إلى الغير ،
أو يكون لها وجود مفرد يلزمه أن يكون معقول الماهية
بالقياس إلى الغير ، أو تكون إنما يقع عليها الاسم من
حيث اجتماع طبيعة معقولة بنفسها وإضافة مقرونة بها ،
يكون مجموعها هو المراد بالاسم المطلوب شرحه بالقول .
ولو كانت الصور والقوى لاجود لها إلا أن تكون
معقولة بالقياس إلى الغير بنحو من الأثناء ، لم يجب أن
نعرف جواهر وكيفيات ، ولنضع أنها معدودة كذلك ،
وإذا كانت معدودة كذلك كان لها وجود ينخص ؛
ولنضع هذا أيضاً . وكيف لا ، وصدور الفعل يكون لا
عن مجرد إضافة ، بل عن ذات لها إضافة ، وكذلك

(١) الإضافة Relation : حالة نسبية ، منكرة ، مكررة ، بحيث لا تعقل
إحدهما إلا مع الأخرى ، كالأبوة والبنوة (تعريفات الجرجاني) .

صدور الانفعال؟ والزيادة في تحقيق هذا لصناعة أخرى^(١)

فبقي أن تكون إما ذوات لها وجود خاص يلزمها إضافة ، وإما ذوات فيها تركيب من الأمرين . فإن كانت ذوات لها وجود خاص ، لم يخل إما أن يقصد بالقول المفسر قصد الذات ، فيكون تعريفه باللازم من الإضافة رسماً . أو يقصد قصد كونها ذات ذلك اللازم ، فيكون بالقياس إلى هذا المقصود ههنا .

و كثير من القوى والصور إنما تطلق عليها الأسماء من جهة ما يلزمها من الإضافة فيقال : « خفة » و « ثقل » ونحو ذلك . وأما إذا كانت الصور والقوى مركبة على النحو المذكور ، فالإقتصار على الأمر الإضافي من جزئيه غير معرف له تعريفاً تاماً ، على ما علمت ، أن الإقتصار على الفصول والخواص لا يتم بها التحديد ، بل ولا يتم بها التعريف والترسيم .

الرسم التام والرسم الناقص

على أن النظر في الصور والقوى نظر في البسائط^(٢)

(١) الزيادة في تحقيق هذا ، عائدة لعلم ما بعد الطبيعة .

(٢) البسائط Idées simple^s : يراد بها المفاهيم الأولية .

وكلامنا الآن في البسائط . فإن كان ما تقوله من دلالة الرسم التام والناقص مشتركاً للبسائط والمركبات ، فإن المركبات قد يدل عليها بالرسمين جميعاً . وأفضل الرسمين هو الرسم التام ، وأخسها الرسم الناقص ، على أنه يختلف أيضاً بحسب قرب اللزوم من المفهوم والبعد منه ، فإنه ليس استعمال المميز في رسم الإنسان كاستعمال المتعجب ، ولا استعمال المتعجب كاستعمال الضحاك .

وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازم التي هي المقومات للوجود ، وإن لم يكن للماهية والمفهوم ، وكان من الجنس الثاني ، فقد تدخل فيه اللوازم في الوجود من العلل والمعلولات التي هي لوازم ولواحق في الوجود ، وإن لم تكن الماهية والمفهوم " ، وكثيراً ما يوجد منها فيه ما هو خارج عن المفهوم أيضاً ، وكثيراً ما يريدون ذلك . وقد وقع الفراغ مما هو حد الشيء البسيط أو المركب ، فضلاً عن رسمه المعروف له ، مثل أخذهم توسط « الأرض » في تحديدهم لكسوف القمر ، فإنهم

(١) المفهوم Concept : ما حصل في العقل ، أي من شأنه أن يحصل في العقل ، سواء بالفعل أو بالقوة (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) .

يُجدون كسوف القمر بأنه « خلو جرم القمر عن الشعاع الشمسي في وقته لتوسط الأرض بينه وبينها » وليس مفهوم كسوف القمر إلا ذلك الخلو في وقت من شأنه في مثله أن لا يخلو عنه . وأما أنه كان يستدير عن الشمس وانقطع بتوسط الأرض ، فأمر خارج عن المفهوم ، أقل معرفة من المحدود نفسه ، وهو سبب من أسبابه الحقيقة في وجوده التي لا يحس بها إلا العلماء . وبالحقيقة ليس من حقه أن يضطر إليه في رسم الكسوف ، فضلاً عن حده . وهم يجعلونه جزءاً من حده ، ويوردونه وقد فرغوا بالحقيقة من حده ، ثم يجعلون له شأناً في مقايسته مع البرهان لا ينكشف عن طائل . وليس هذا كما يقال في الليل : إنه « زمان ظلمة جو الأفق بسبب غروب الشمس » . فإن اسم الليل موضوع بإزاء تركيب الظلمة مع اعتبار غروب الشمس ، فإن الجو إذا أظلم بسبب غيم شديد الارتكام أسحم ، أو بسبب كسوف الشمس إذا كان كسوفاً تاماً - لم يسم ليلاً إلا على سبيل استعارة ومجاز . ثم إن قال قائل : إنه ليس كذلك ولم يوضع لذلك ، كان له أن يقول ذلك ، ولكن لم يجب أن يورد

فيه غروب الشمس ألبتة ، بل وجب أن يورده على وجه
أعم من ذلك . ولهم من هذا القبيل حدود كثيرة ، مثل
تحديد الغضب بأنه « شوق انفعالي إلى الانتقام يغلي
منه دم القلب » ، « فان غليان دم القلب كان سبباً
للغضب » ، واسم الغضب موضوع بإزاء الشوق الانفعالي
للانتقام وإن جاز أن يجتد معه القلب .

التعريف بالأعدام

ومن جملة الأمور التي يدل عليها بالقول المعرف
هي الأعدام^(١) . وليست هي بالحقيقة ذواتاً ولا أموراً
موجودة ؛ وإلا لارتكمت منها في الشيء الواحد ما لا نهاية
له ، ولا هي بسيطة بالحقيقة . وهذه الأعدام مثل العمى ،
والظلمة ، والعجز ، والسكون . والنحو الذي فيها
يتصور بقياس ما إلى شيء ونسبة : فإن العمى ليس
إلا لنسبة مخصصة بالبصر فلا تعقل إلا بتركيب ،
وذلك التركيب هو تركيب بملكة تقابلها وتخصصها ،
كالعمى بالبصر ، والسكون بالحركة ، والظلمة بالنور .
ومقابلاتها معقولة في أنفسها .

(١) الأعدام Privatifs : ج . عدم ، وهو ضد الوجود .

الدلالة بالمقومات

وأما المحدودات التي التركيب في معانيها ظاهر -
فمنها ما أوردناه في القسم الأول في الفصل الذي ضمناه
أصناف التراكيبات^(١) ، وهي التي تتألف حقائقها من
أجناسها وفصولها ، وهذه فإنما تحد بما يدل به على ذواتها ،
والدلالة على ذوات ما لذاته مقومات تكون من طريق
الدلالة على مقوماته بشرط أن تورد بكاملها ؛ فإنه إن
خرج منها شيء ووقع به التمييز بالذاتيات ، لم يقع التعريف
لحقيقة الذات ؛ فإن حقيقة الذات هي ما هي بجميع ما
تقوم به ، فإذا أورد بعض مقوماته ، فقد أورد بعض
ذاته أو بعض معاني ذاته ؛ وما ليس هو يعد ذاته
الابقرينة ، فإذا دل على حقيقة الذات ، فيدل على سبيل
نقل الذهن من ناقص إلى تام ، ومن شيء إلى لازمه الخارج
عنه ، لا على سبيل المطابقة التي هي الدلالة باللفظ على المعنى
بنفسه وذاته .

الحد والذات

ويجب أن يكون الغرض من الحد تصور ذات

(١) منطق المشرقيين ص ٢٠

الشيء . فإن التمييز يتبعه . وأما من كان غرضه التمييز ،
فقد يناله بالرسم . وقد يناله بالحد الناقص المذكور ،
ولا نعيقه فيما هو أثره ، ولكننا نستحب له أن يقصد
القصد الأتم والأفضل .

والأمور التي يدل عليها بالحد المأخوذ من الأجناس
والفصول ، هي الأمور التي فيها التركيب . وأما الأمور
البسيطة والأمور المركبة غير هذا النحو من التركيب ،
فإنك لا تجد فيها هذا الحد . وذلك أن البسيطة لا تجد
لها دالاً على الماهية تقتضي أجزاءه اختلاف دلالات
بمقومات ، بل عسى أن تجد له لفظاً مفرداً ، أو تجد له
رسماً ينقل في الذهن إلى تصويره على بساطته . وأما
الأمور المركبة غير هذا النحو من التركيب فقد تجد
لها حدوداً ، ولكنك لا تجدها مركبة من أجناس
وفصول : أما إنك تجد لها حدوداً فلأنك تجد قولاً
شارحاً لنفس مفهوم الاسم ومن مقوماته ؛ وأما أنك لا
تجدها مركبة من أجناس وفصول ، فلأن تركيبها ليس
من أجناس وفصول .

الحد والماهية

ويجب أن يتوقع من الحد أن يكون دالاً على

ماهية الشيء ، ومطابقاً لمفهوم اللفظ ، ليس مأخوذاً من أمور لازمة ولاحقة لمفهوم اللفظ ينحصر القول المجموع منها ، وقد ترك ما هو مطابق لمفهوم الاسم . وما عليك - بعد أن تفعل هذا - أن لا تكون أوردت جنساً وفصلاً فيما لا يكون له جنس وفصل ، ومن الذي قد فرض عليك ذلك ؟ وأما أمثال هذه التركيبات فمثل حدنا الجسم المأخوذ مع البياض فإنك تحتاج أن تدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض بما تعرف به ذاتهما وتدل على وجود البياض منهما للجسم ، فإذا فعلت ذلك فتراك قد قصرت في الدلالة على حقيقة الشيء وانحرفت عنها إلى تعريفها بلوازماً كلها .

اصناف التركيبات مع العلل

وأصناف التركيبات التي من هذا القبيل كثيرة فربما يقع التركيب للشيء مع أحد علله . أما الفاعلية مثل العطاء ، فإنه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل . وأما المادية ، مثل القرحة ، فإنه مثلاً اسم لبياض مقرون بموضع مخصوص ، وهو جبين الفرس . وأما الصورة مثلاً ، مثل الأفطس ، فإنه اسم لأنف متصور بالتعبير .

وأما الغائية ، مثل الخاتم ، فإنه اسم حلقة مقرونة بما هو كمال لها وغاية من التجمل بها في الإصبع . ولا يجب أن يناقش في الأمثلة إذا انكشفت جلية الحال فيها عن خلاف ما .

اصناف التركيبات

وربما وقع التركيب مع معلولاته ؛ مثل : الخالق والرازق ، وغير ذلك . . .

وقد يكون ضرب من التركيب بين أشياء لاهي علل بعضها لبعض ، ولا معلولات ؛ وربما كانت متشابهة كتركيب العدد من الآحاد . وربما كانت مختلفة : كتركيب البُلقة من سواد وبياض . وربما كان التركيب بين أول بسائطها يقتضي استضافة تركيب آخر معنوي إليها ؛ مثل : التركيب لأجزاء السرير ، فإنه لا يتم السرير بتركيب أجزاء الخشب ما لم يكن معها ترتيب ومثل التركيب للاستقصات^(١) في الكائنات ، فإنه

(١) الاستقصات Eléments : ضبطها الجرجاني بالطاء . وقال :

هو لفظ يوناني بمعنى الاصل . وتسمى العناصر الاربعة - التي هي الماء والأرض والهواء والنار - اسطقسات ، لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن .

لا يتم الكائن منها بتركيب أجزاء الاستقصات ، ما لم يكن هناك معها استحالة وامتزاج ؛ وإذا 'حققت كان - مثل ما أوردناه من الترتيب والاستحالة - أحد أجزاء المركب في المفهوم ، وإن لم يكن جزءاً أولاً قائماً في نفسه ، بل كان مع توابع الأجزاء الأولى القائمة في أنفسها . وسنورد فيما يستقبلك إشارات إلى أحكام في حدود أمثال هذه المركبات .

ومن عادة الناس أن لا يفظنوا لكون مثل الترتيب والاستحالة أجزاء للمفومات ، إذ لا يجدونها متميزة منفردة . كما من عادتهم أن لا يفظنوا أن مثل العدميات ، ومثل الايجاب والقبول ، ومثل الأبوة النفسية والملكية معان فيها تركيب .

وهذه الأشياء التي أشرنا إلى أنها الأشياء التي منها التركيب ، لا يسم الإخلال بشيء منها في تحديد ما يركب منها ، وإيراد القول المرادف لاسم كل واحد منها . ويجب استعمالها أيضاً في الرسوم التي تؤخذ فيها اللوازم الخارجة إذا تألف منها قول مساوٍ ، وخصوصاً العلل الغائبة . وكذلك في الزوائد التي جرى الرسم

بزيادتها بعد توفية المفهوم مما ذكرناه ، فإن العلة الغائية
شديدة المناسبة للتعريف .

الفرق بين ما يتعرف به الشيء وما يتعرف معه الشيء

واعلم ، أن كل حد ورسم فهو تعريف لمجهول نوعاً
ما ؛ فيجب أن يكون بما هو أعرف من الشيء . فإن
الجاري مجرى الشيء في الجهالة لا يعرفه . ولذلك قد
غلط القوم الذين يقولون : « إن كل واحد من المضافين
يعرف بالآخر » ولم يعرفوا الفرق بين ما يتعرف بالشيء
وبين ما يتعرف مع الشيء : فإن الذي يتعرف به الشيء
هو أقدم تعريفاً من الشيء ، والذي يتعرف معه ليس
أقدم معرفة منه . وكل واحد من المضافين متعرف مع
الآخر ، إذ العلم بهما معاً ليس قبل الآخر في المعرفة
حتى يعرف به الآخر . وأعني بالمضافين : الشئيين
الذين يعقل كل واحد منهما مقيساً الى الآخر ، مثل
« الابن » يعرف مقيساً بـ « الأب » ، والأب يعقل
مقيساً بالابن ، وإنما أبوة هذا وابنية ذلك لأجل وضعه
إزاء الآخر ، بل هو نحو وضعه إزاء الآخر ؛ لكن
الآخر إذا كان مجهولاً لم ينفع تعريف الأول به ، بل

احتيج إلى ضرب من الحيلة وتذكير بالسبب الجامع بينهما ، فينقح في الوقت العلم بكل واحد منهما وبهما جميعاً - من حيث هما ، ضافان - انقداحاً واحداً أو معاً ؛ فإنه لا يجب أن يحد الأب ، فيقال : إنه « الحيوان الذي له ابن » ، بل يقال : إنه « الحيوان الذي يولد من مائه ، أو من صنع كذا منه ، حيوان مشارك له في النوع أو الجنس - من حيث أن ذلك متولد منه » . ويقال في الجار : إنه « ساكن دار أحد حدوده بعينه حد دار إنسان آخر من حيث هو كذلك » . فينقح لك في الحال المقابلة والمتقابلان معاً ، ويكون التعريف من أشياء هي أقدم من المعرفة من المتضايقين المجهولين ، لا يحتاج في تعريف شيء منها إلى استعمال المحدود أو المتعرف .

المطابقة بين الحد والموضوع

واعلم ، أن الحد والرسم بحسب الاسم جار مجرى ما يحد ويرسم ، فإن كان الشيء الذي تستعمله معنى لفظه مورداً على غير جهة الصواب ، لم يكن بد أن يطابق به ما يورد من التفهيم . وأما حقائق الأشياء في أنفسها

فتجري مجاريها من الصواب .

وتفصيل هذا : أن سائلاً لو قال : « ليحقق لي

مفهوم الإنسان الإنسان » ، لم يكن بدّ من أن يقال

له : « الحيوان الناطق ، الحيوان الناطق » مرتين ، ولم

يكن هذا قبيحاً أو محالاً بالقياس إلى السؤال وبحسب

وجوب الجواب ، لأن ذلك الذي سأل عنه هو هذا

الذي أجاب به ، وإن كان هذا بنفسه - لا بالقياس

إلى ما هو تفهيمه - محالاً أو قبيحاً أو هذياناً . وكذلك

إذا سأل عن حد الأنف الأفتس أو شرح اسمه ، كان

الجواب : « هو أنه أنف ، هو أنف ذو تعبير » ؛

وذلك أنه أورد لفظ الأفتس مقروناً بالأنف ؛ والأفتس

هو اسم ، لا لكل تعبير كيف كان ، بل لما كان من

ذلك أنفياً ؛ وهو اسم يقع على موضوع مقرون به حال ،

فلم يوجد بدّ من إيراد الموضوع الذي هو الأنف

في شرح مفهومه ، ولم يكن هذا قبيحاً ؛ غير أن

القبيح أو الهذيان قول من يقول : « أنف أفتس » كما هو

قبيح وهذيان أن يقول : « إنسان حيوان » أو « إنسان

إنسان » ؛ فإن لم يعن بالأفتس أنفياً ذا تعبير ، بل ذا تعبير ،

في الأنف ، كان الذي يجب أن يقال حينئذ : إن

الأنف الأفتس هو أنف ذو تعبير في الأنف ، وكان أخف شناعة من الأول ، وإن لم يكن برهناً منها براءة مطلقة ، وإذا كان الأفتس هو ذو تعبير في الأنف ، جاز أن يسمى الحيوان صاحب الأنف ، أفتس ؛ وإذا عني به أنف ذو تعبير ، لم يجوز أن يسمى صاحب الأنف أفتس إلا باشتراك الاسم . والمشهور عند الناظرين في صناعة الحدود ، أن من الأعراض والصور ما يؤخذ الموضوع في حده ، ومنه ما لا يؤخذ الموضوع في حده . ويشبهون الأول بالفتوسية ويشبهون الآخر بالتعبير . ونحن يلزمنا أن نقول في هذا ما هو القول المعتدل الذي لا تعصب فيه فنقول :

الاسم والموضوع

أولاً : لاشك في أن الأشياء التي لها موضوعات اعتبار كون لها في الموضوع ، وتعلم أن لنا أن نسميها من حيث هي كذلك بأسماء . ومن البين الواضح ، أن شرح ما كان من الأسماء موضوعاً على هذا الوجه يتضمن الإشارة إلى الموضوع ، كما أن لنا أن نسي الموضوعات من حيث لها أعراض وصور بأسماء ؛ فنقول ، مثلاً :

أفطس ، وأبلىق . ويجوز أن نورد في شرح تلك الأسماء إشارة إلى تلك الأعراض والصور ، فهذا شيء لا يفترق فيه الحال بين الموضوعات وما يوجد لها . ولا يجب أن يكون تعلق الناظرين في هذا الشأن مقصوراً على مثل الفطوسية التي جعلت اسماً لتعير بشرط موضوع ، بل يجب أن تعتبر نفوس حقائق الموجودات في الموضوع ، هل فيها ما يدخل الموضوع في ماهيتها ، وأن كليهما مشتركة في أن الموضوع يدخل في وجودها على سبيل علة أو شرط ؟

شرائط الوجود وشرائط الماهية

ثم أنت تعلم أن الحدود الحقيقية إنما تصنع من شرائط الماهية ومقوماتها ، لا من شرائط الوجود ومقوماته . ولذلك ليس يدخل الباري تعالى في حد شيء وهو المفيد لوجود الأشياء . وإذا كان ذلك كذلك فليس لقائل أن يقول إن اللحمية ، مثلاً ، لما كانت لا توجد إلا في مادة معينة وليس تصلح لها كل مادة ، ثم الترييح قد يوجد في مواد غير معينة ويصلح لها الذهب كما تصلح لها الفضة وكما يصلح لها الخشب ، بل تصلح لها

كل مادة ، فمن الواجب أن يكون مقوم للحمية - بما يتقوم به من المواد - خلاف مقوم التربيع . ويجب من ذلك أن يكون تحديد التربيع مستغنياً عن الإشارة إلى المادة ، وتحديد الحمية مفترراً إليها : فإن التعلق بالشيء في الوجود أمر غير التعلق بالشيء في المفهوم (١) .

مفهوم الذات ووجود الذات

واعلم ، أنك لست تطلب في التحديد إلا المفهوم ، وإذا كان مفهوم ذات الشيء غير مقتضي الالتفات إلى شيء آخر فتحديده كذلك ، وإن كان وجوده متعلقاً

(١) إن ابن سينا يميز الماهية من الوجود ، ويجعل الوجود صفة خارجية لا تدخل في تقويم الماهية ، قال : «فإن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ، ومحمول عليها ، خارج عن تقويم ماهياتها .» (منطق المشرفيين ص ٢٢)

وقال أيضاً : « وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة ، وإن كان وجودها في حيز الإمكان ، ومثل كثير من مفومات الفاظ لا يمكن وجود معانيها ، مثل مفهوم لفظ « الخلاء » ، ومفهوم لفظ « الغير المنتهي » في المقادير ، فإن مفومات هذه الالفاظ نتصور مع استحالة وجودها ، ولو لم نتصور لم يمكن سلب الوجود عنها ، فإن ما لا يتصور معناه ، من المحال أن يسلب عنه وجود ، ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفيًا .» (منطق المشرفيين ص ٣١-٣٢) .

بشيء آخر ، كاسواد مثلاً ، تخصص ذات غير ذات
 الموضوع وله مفهوم بما يتخصص به على نحو ما يتخصص
 به . فليس بواجب من الضرورة أن يكون تفهمه
 مقتضياً بتفهم شيء آخر ، إذا تفهم من حيث حقيقته في
 نفسه . والقوم أنفسهم يقولون : إن العرضية من لوازم
 الأمور التي هي الأعراض ، ليس من مقوماتها ؛ فلا
 يجب ، إذن ، أن يلتفت إليها في حدودها ، إن وجد
 لها حدود ؛ وإذا لم يلتفت إليها ، لم يلتفت إلى المعروض
 له ، إلا أن يكون هناك اعتبار آخر . فتبين أن دعواهم
 ليس تصح من نفس ما يثبتون به دعواهم ، اللهم إلا
 أن تكون من الأعراض ، أعراض تكون موضوعاتها
 داخلة في مفهومها ، وحينئذ هذه الأعراض لا تكون
 بسيطة ، بل يكون لها اختصاص مفهوم مخلوط بما يتعلق
 بالموضوع ، فتكون مؤلفة متباينة ، ولا نطلب بالتركيب
 شيئاً غير هذا ، أعني التركيب الذي يستعمل في مثل
 هذا الموضع ؛ ويكون مثلها مثل الفطوسية ويشبه أن
 تكون الحركة والاجتماع وما يجري مجراهما من هذا
 القبيل .

لكننا نقول : إن الأمور البسيطة ليس لها ، على ما

علمت ، حدود ، وإنما لها رسوم ، والرسوم من اللوازم التي لا بد منها تابعة كانت أو كانت متبوعة في الوجود ، وإن لم تكن في الماهية وما كان كذلك . فإذا أردنا أن نعرف البسائط بلوازمها ومقوماتها في الوجود ، كان ، بالحري ، أن نعرف الأعراض والصور بموادها المتعينة . ولكن إذا كانت بينة اللزوم ، فما كان من مقومات الوجود من العلل والأسباب ، سواء كانت موضوعات أو غيرها ، غير بينة الوجود ، لم يلتفت إليها ؛ وما كانت بينة اللزوم ، دالة على الشيء ، منزلة إليه ، مميزة له ، استعملناها ضرورة ، فاحتجنا لذلك في شرح مفهوم كثير من الأعراض والصور إلى إيراد الموضوعات والعلل ، بل لم نستغن عن ذلك لأننا مضطرون إلى تعريفها بالمقومات لوجودها وسائر لوازمها . وما يقال لك في هذا الباب من غير هذا الوجه ، فلا تلتفت إليه . فالموضوعات ، والأفعال الصادرة ، والغايات التي للأشياء ، تدخل في شرح المفهوم على هذا الوجه . وكل شيء تستعمل فيه هذه ، فهو ، بالحقيقة ، رسم غير خد ؛ لكن بعضه أشد مناسبة للحد من بعض .

منطق المشرقيين ص ٣٤ - ٤٦ . مطبعة المؤيد
القاهرة ١٣٢٨ - ١٩١٠ (المكشبة السلفية)

٢

في النفس

قوى النفس

والنفس كجذس واحد ، ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : النباتية^(١) وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغذي . والغذاء : جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه ، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل .

والثاني : النفس الحيوانية^(٢) : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

والثالث : النفس الانسانية^(٣) : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

(١) النفس النباتية L'âme végétale

(٢) النفس الحيوانية L'âme animale

(٣) النفس الانسانية أو الناطقة (L'âme humaine (raisonnable)

وللنفس النباتية قوى ثلاث :

١ . - القوة الغازية^(١) : وهي القوة التي تحيل

جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به
بدل ما يتحلل عنه .

٢ . - والقوة المنحمة^(٢) : وهي قوة تزيد في

الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبهه في أقطاره طولاً
وعرضاً وعمقاً ، متناسبة للقدر الواجب ، لتبلغ به كماله
في النشوء .

٣ . - والقوة المولدة^(٣) : وهي القوة التي تأخذ

من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل
فيه باستعداد أجسام أخرى تتشبه به من التخلق
والتمزيج ، ما يصير شبيهاً به بالفعل .

(النجاة : ص ٢٥٨ ، مطبعة السعادة ، القاهرة - ١٣٣١ هـ)

L'âme nutritive (١) القوة الغازية

L'âme augmentative (٢) القوة المنحمة

L'âme générative (٣) القوة المولدة

الحواس الباطنة

يقسم ابن سينا النفس الحيوانية الى قوتين : محرّكة ، ومدركة ؛ والمحرّكة الى قسمين : إما محرّكة بأنها باعثة ، وإما محرّكة بأنها فاعلة . وأما القوة المدركة فتقسم عنده قسمين أيضاً : قوة تدرك من خارج ، وقوة تدرك من باطن . والمدركة من خارج هي الحواس الخمس : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق واللمس . والأخير هو جنس لأربع قوى تدرك الحار والبارد ، واليابس والرطب ، والصلب واللين ، والخشن والأملس .

وأما القوى المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً ، ومنها ما يدرك ولا يفعل ، ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً ، ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً .

ادراك الصورة وادراك المعنى

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى : أن الصورة هي الشيء الذي ندركه النفس الباطنة والحس

الظاهر معاً ، لكن الحسّ الظاهر يدركه أولاً ، وبوئديه إلى النفس : مثل إدراك الشاة لصورة الذئب - أعني شكله وهيأته ولونه - فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ويدركها أولاً حسبها الظاهر .

وأما المعنى : فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً : مثل إدراك الشاة معنى المضاذ في الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه ، وهربها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك ألبتة . فالذي يُدرك من الذئب أولاً بالحس ثم القوى الباطنة : هو الصورة ، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى .

الإدراك مع الفعل والإدراك لا مع الفعل

والفرق بين الإدراك مع الفعل ^(١) والإدراك لا مع الفعل ^(٢) : أن من شأن أفعال بعض القوى الباطنة أن ترتكب بعض الصورة والمعاني المدركة مع بعض ، وتفصله عن بعض ، فيكون لها إدراك وفعل أيضاً فيما أدركت .

Faculté active (١)

Faculté impulsive (٢)

وأما الإدراك لا مع الفعل : فإن يكون الصورة
أو المعنى يرسم في الشيء فقط ، من غير أن يفعل فيه
تصرفاً ألبتة .

والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني : أن
الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو
ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه ؛
والإدراك الثاني : هو أن يكون حصولها له من
جهة شيء آخر ، أداها إليه .

فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية : قوة فظا-يا
- أي الحس المشترك^(١) - وهي قوة مرتبة في أول
التجويف المقدم من الدماغ ، تقبل بذاتها جميع الصور
المنطبعة في الحواس الخمس متادية إليه منها .
ثم **الجمال والمصورة^(٢)** : وهي قوة مرتبة أيضاً في
آخر التجويف المقدم من الدماغ ، يحفظ ما قبله الحس
المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة
المحسوسات .

واعلم ، أن القوة التي بها القبول ، غير القوة التي

Sens commun

(١) الحس المشترك

Faculté formative [image] الصورة (٢)

بها الحفظ ؛ فاعتبر ذلك في الماء . فإن له قوة قبول
النقش ، وليس له قوة حفظه .

ثم القوة التي تسمى « متخيلة »^(١) بالقياس إلى النفس
الحيوانية ، و « مفكِّرة » بالقياس إلى النفس الإنسانية ؛
وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، عند
الدودة ، من شأنها أن تتركب بعض ما في الخيال مع
بعض ، وتفصل بعضه عن بعض ، بحسب الاختيار .

ثم القوة الوهمية^(٢) : وهي قوة مرتبة في نهاية
التجويف الأوسط من الدماغ ، تدرك المعاني الغير
المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية : كالقوة الحاكمة
بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه .

ثم القوة الحافظة للذاكرة^(٣) : وهي قوة مرتبة في
التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة
الوهمية من المعاني الغير المحسوسة ، الموجودة في المحسوسات
الجزئية . ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية ، كنسبة
القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس ؛ ونسبة تلك القوة

Imagination (١)

Opinion (٢)

Mémoire (٣)

إلى المعاني ، كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة .
فهذه هي قُوى النفس الحيوانية . ومن الحيوان
ما يكون له الحواس الخمس كلها ؛ ومنه ما له بعضها
دون بعض .

أما الذوق واللمس فضروري أن يخلق في كل حيوان ؛
ولكن من الحيوان ما لا يَشْمُ ، ومنه ما لا يسمع ، ومنه
ما لا يبصر .

« النجاة ص ٢٦٤ - ٢٦٧ »



النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة الإنسانية - فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة^(١) ، وقوة عالمة^(٢) . وكل واحدة من القوتين تسمى « عقلاً » باشتراك الاسم .

فالعامدة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية ، على مقتضى آراء تخصها إصلاحية . ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية، أن تحدث فيها هيات تخص الانسان ، تنهياً بها لسرعة فعل وانفعال ؛ مثل : الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك . وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة : هو أن نستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاصلة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .

(١) القوة العاملة Raison pratique

(٢) القوة العالمة Raison théorique

وقياسها إلى نفسها : أن فيما بينها وبين العقل
النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة : مثل أن الكذب
قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات المبينة
الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق . وهذه
القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ،
على حسب ما توجهه أحكام القوة الأخرى التي
نذكرها ، حتى لا تنفعل عنها ألبتة ، بل تنفعل هي عنها ،
ونكون مقموعةً دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن
هيات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية : وهي التي
تسمى أخلاقاً رذيلية ، بل أن تكون غير منفعة ألبتة
وغير منقادة بل متسلطة ، فيكون لها أخلاق فضيلية .
وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية
أيضاً ، ولكن إن كانت هي الغالبة تكون لها حياة
فعلية ، ولهذا حياة انفعالية ، فيكون شيء واحد يحدث
منه خلق في هذا وخلق في ذلك .

وإن كانت هي المغلوبة ، يكون لها حياة انفعالية ،
ولهذا حياة فعلية غير غريبة ، أو يكون الخلق واحداً ،
وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة ،

لأن النفس الإنسانية - كما يظهر من بعد - جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين ؛ جنبه هي تحته ، وجنبه هي فوقه . وله بحسب كل جنبه قوة بها تنظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبه . فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبه التي دونها ، وهو البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية : فهي القوة التي له ، بالقياس الى الجنبه التي فوقه ، لينفعل ويستفيد منه ، ويقبل عنه .

وكان للنفس منا وجهين : وجه الى البدن - ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبته أثراً من من جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه الى المبادئ العالية - ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثير منه هذا .

« النجاة : ص ٢٦٧ - ٢٦٩ »



أفعال القوة المتذكّرة والوهمية

وفي أن أفعال هذه القوى كلها بآلات جسمانية ،
كنا^(١) قد استقصينا القول - في حال التخيلة والمتصورة ؛
فيجب أن نتكلم في حال المتذكّرة ، وما بينها وبين المفكرة ،
وفي حال الوهم ، فنقول :

الوهم

إن الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان ، ويحكم
على سبيل انبعاثٍ تخيُّليٍّ من غير أن يكون ذلك
محققاً ؛ وهذا مثل ما يعرض للانسان من استنقار
العسل لمشابهة المزاوة ؛ فإن الوهم يحكم بأنه في حكم
ذلك ؛ ويتبع النفس ذلك الوهم ، وان كان العقل
يكذبه . والحيوانات ، وأشباهاها من الناس ، إنما
يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل
منطقياً^(٢) له ، بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط ،
وان كان الانسان قد يعرض لحواسه وقواه بحسب مجاوزة
النطق ما يكاد أن يصير قواه الباطنة نطقيةً مخالفةً
في الأصل : كأننا . (٢) ورد أيضاً «نطقياً»

للبهائم . فذلك يصيب من فوائد الأصوات المؤلفة ،
والألوان المؤلفة ، والروائح والطعوم المؤلفة ، ومن
الرجاء والتمني - أموراً لا نصيبها الحيوانات الأخرى
لأن نور النطق كأنه فائض سانح على هذه القوى .
وهذا التخيل أيضاً الذي للانسان ، قد صار موضوعاً
للنطق ، بعد ما أنه موضوع للوهم في الحيوانات ، حتى
'ينتفع به في العلوم ، وصار ذكره أيضاً نافعا في العلوم
كالتجارب التي تحصل ' بالذكري ، والأرصاد
الجزئية ، وغير ذلك ...

ونرجع الى حديث الوهم فنقول :

ان من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن
الوهم الذي لم يصحبه العقل ، حال توهمه ، كيف ينال
المعاني التي هي في المحسوسات ، عند ما ينال الحس
صورتها ، من غير أن يكون شيء من تلك المعاني
'يحس' ، من غير أن يكون كثير منها مما ينفع ويضر
في تلك الحال ؟

فنقول : إن ذلك للوهم من وجوه :

(١) وردت أيضاً « يحفظه » .

من ذلك الإلهامات ^(١) الفائضة على الكل من
الرحمة الإلهية ، مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه
بالثدي ، ومثل حال الطفل اذا أقبل ^(٢) وأقيم ، فكاد
يسقط من مبادرته الى أن يتعاق بمستمسك لغريزة جعلها
فيه الإلهام الإلهي . فإذا تعرض لحدقته بالقذى ، بادر
فأطبق جفنه قبل فهم ما يعرض ، وما ينبغي أن يفعل
بحسبه ، كأنه غريزة لنفسه ، لا اختيار معه . وكذلك
للحيوانات إلهامات غريزية ؛ والسبب في ذلك مناسبات
موجودة بين هذه الأنفس ومبادئها ، هي دائمة ، لا
تقطع غير المناسبات التي يتفق أن تكون مرة وأن
لا تكون : كاستعمال ^(٣) العقل ، ونكحاطر الصواب ،
فإن الأمور كلها من هناك . وهذه الإلهامات يقف بها
الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات ، فيما يضر وينفع .
فيكون الذئب تحذره كل شاة وإن لم تره قط ، ولا
أصابته منه نكبة ؛ ويحذر الأسد حيوانات كثيرة ،
وجوارح الطير يحذرها سائر الطير ، وتشتع ^(٤) عليها الطير
الضعاف من غير تجربة . فهذا قسم .

(١) في الأصل : « الإلهامات » . (٢) في الأصل : « أقبل » .

(٣) وردت أيضاً « كاستعمال » . (٤) تشتع : تنهباً لقتال .

وقسم آخر ، يكون لشيء كالتجربة : وذلك أن
 الحيوان اذا أصابه ألم ، أو لذة ، أو وصل اليه نافع
 حسي ، أو ضار حسي مقارناً لصورة حسية ، فارتسم
 في المصورة صورة الشيء ، وصورة ما يقارنه ، وارتسم
 في الذكر معنى النسبة بينهما ، والحكم بينهما - فإن
 الذكر لذاته ويجلبته ينال ذلك ؛ فإذا لاح للمتوهم
 تلك الصورة من خارج ، تحركت في المصورة ،
 وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة ؛
 وبالجملة ، المعنى الذي في الذكر على سبيل الانتقال
 والاستمرار الذي في طبيعة القوة المتخيلة ، فأحس
 الوهم على جميع ذلك معاً ، فرأى المعنى مع تلك الصورة ،
 وهذا هو على سبيل تقارب التجربة . ولهذا يخاف
 الكلاب المدر والخشب وغيرها .

وقد يقع للوهم أحكام أخرى بسبيل التشبيه
 بأن يكون للشيء صورة تقارن معنى وهمياً في بعض
 المحسوسات ، وليس تقارن دائماً ذلك ، وفي جميعها ،
 فيلتفت مع وجود تلك الصورة إلى معناها ، وقد تختلف .
 فالوهم حاكم في الحيوان يحتاج في أفعاله إلى إطاعة
 هذه القوى له ؛ وأكثر ما يحتاج إليه هو الذكر

والحسن . وأما المصورة فيحتاج إليها بسبب الذكر والتذكر ؛ والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات .

الذاكرة

وأما التذكر^(١) - وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس - فلا يوجد ، على ما أظن ، إلا في الإنسان . وذلك أن الاستدلال على أن شيئاً كان فغاب ، إنما يكون للقوة النطقية ، وإن كان لغير النطقية ، فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق . فسائر الحيوانات إن ذكرت ذكرت ، وإن لم تذكر لم تستق إلى التذكر ، ولم يخطر لها ذلك بالبال ، بل إن هذا الشوق والطلب هو للإنسان . والتذكر هو مضاف إلى أمر كان موجوداً في النفس في الزمان الماضي ، ويشاكل التعلم من جهة ، ويخالفه من جهة ؛ أما مشاكلته للتعلم ، فلأن التذكر انتقال من أمور تدرك ظاهراً أو باطناً إلى أمور^(٢) غيرها .

(١) يميز ابن سينا التذكر من الذكر كما يفرق علماء العصر الحاضر بين التذكر العفوي *Rappel spontané* والتذكر الارادي *Rappel volontaire* فالذكر مشترك بين الإنسان والحيون ، والتذكر خاص بالإنسان ؛ وهو ، كما قال ابن سينا ، إنما يكون للقوة النطقية ولا يتذكر الإنسان ماضيه تذكراً ارادياً إلا إذا كان للعمل العقلي أثر في توجيه الشعور (٢) في الأصل « ار »

وكذلك التعلم فإنه أيضاً انتقال من معلوم إلى مجهول
 ليُعلم ؛ لكن التذكُّر، هو طلب أن يحصل في المستقبل مثل
 ما كان حاصلًا في الماضي ؛ والتعلم ليس إلا أن يحصل
 في المستقبل شيء آخر . وأيضاً فإن التذكُّر ليس يُصار
 إلى الغرض فيه من أشياء توجب ضرورة حصول الغرض ،
 بل على سبيل علاقات إذا حصل أقربها من الغرض
 انتقلت^(١) النفس إلى الغرض في مثل تلك الحال ؛ فلو
 كانت الحال غير ذلك لم يجب ، وإن أخطر صورة
 الأقرب أو معناه أن ينتقل كمن يخطر بباله كتاب بعينه
 فيذكر منه معلمه الذي قرأ عليه ذلك الكتاب ، وليس
 يجب من إخطار صورة ذلك الكتاب بالبال ، وإخطار
 معناه ، أن يخطر ذلك المعلم بالبال لكل إنسان .

وأما العلم فإن السبيل الموصلة إليه ضرورة النقل
 إليه ، وهو القياس والحد . ومن الناس من يكون
 التعليم أسهل عليه من التذكُّر ، لأنه يكون مطبوعاً على
 ضروريات النقل ، ومن الناس من يكون بالعكس ؛ ومن
 الناس من يكون شديد التذكُّر ، ضعيف التذكُّر : وذلك
 لأنه يكون يابس المزاج ، فيحفظ ما يأخذه ، ولا تكون

(١) في الأصل « انتقل »

حركة النفس تطاوع المادة لأفعال التخيل واستعراضاته ؛
 من الناس من يكون بالعكس . وأسرع الناس
 تذكراً أفطنهم للإشارات ، فإن الإشارات تفعل نقلاً عن
 المحسوسات إلى معان غيرها : فمن كان فطناً في الإشارات
 كان مربع التذكر . ومن الناس من يكون قوي الفهم
 ولكن يكون ضعيف التذكر ، ويكاد أن يكون
 الأمر في الفهم والذكر بالتضاد : فإن الفهم يحتاج إلى
 عنصر ، للصور الباطنة ، شديد الانطباع ؛ وإنما تعين
 عليه الرطوبة . وأما الذكر فيحتاج إلى مادة تَعَبَّرُ انفساخ
 ما يُتصور فيها ويتمثل ؛ وذلك يحتاج إلى مادة يابسة ،
 فلذلك يصعب اجتماع الأمرين ، فأكثر من يكون
 حافظاً هو الذي لا تكثر حركاته ، ولا تفتن هممه .
 ومن كان كثير الهمم كثير الحركات ، لم يذكر جيداً
 فيحتاج الذكر ، مع المادة المناسبة ، إلى أن تكون
 النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى ، المستثبتين إقبالاً
 بالحرص ، غير مأخوذة عنهما باشتغال آخر ، ولذلك كان
 الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جداً لأن نفوسهم غير
 مشغولة بما تشغل به نفوس البالغين ، فلا تذهل عما
 هي مقبلة عليه بغيره . وأما الشبان ، فلحرارتهم ، واضطراب

حر كآتهم ، مع بلس مزآهم - لا يكون ذكرهم كذكر
الصبيان والمتزعرعين . والمشايخ أيضاً يعرض لهم من
الرطوبة الغالبة أن لا يذكروا ما يشاهدون .

وقد يعرض مع الذكر ، من الغضب ، والحزن ،
والغم ، وغير ذلك ، ما يشاكل حال وقوع الشيء :
وذلك أنه لم يكن سبب الغم والحزن والغضب ، فيما
مضى ، إلا انطباع لهذه الصورة في باطن الخواس ؛ فإن
عادت ، فعلت ذلك أو قريباً منه ؛ والأمني والرجاء
تفعل ذلك . والرجاء غير الأمنية : فإن الرجاء تخيل
أمر ما ، مع حكم أو ظن بأنه ، في الأكثر ، كائن ؛
وأما الأمنية فهو تخيل أمر وشهوته ، والحكم بالتبذآ
يكون ، إن كان .

والخوف مقابل الرجاء ، على سبيل التضاد ، واليأس
عدمه . وهذه كلها تكون أحكاماً للوهم . فلنقتصر
الآن على ما قلناه من أمر القوى المدركة الحيوانية .

(الشفاء ص ٣٣٩ - ٣٤١)

القوة النظرية ومراتبها

وأما القوة النظرية فهي قوةٌ من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . وسنوضح هذا بعد . وهذه القوة النظرية لها ، إلى هذه الصور ، نسب ؛ وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة ^(١) قابلاً وقد يكون بالفعل ^(٢) ، والقوة تقال

(١) إن قوله « بالقوة » هو ضدُّ قوله « بالفعل » ، وهو من مصطلحات أرسطو . والتضاد بين « القوة » و « الفعل » ليس كالتضاد بين « الإمكان » و « الوجود » ، لأن القوة موجودة ، أما الممكن فغير موجود .

فالقوة : هي الموجود من حيث أنه لم يبلغ كماله بعد ، ولم يقبل جميع مخصائصه أو الصور التي تقتضيها حقيقته ؛ أو هي ما يمكن أن يحدث ، ولكن الآن غير حادث . من ذلك قول الفلاسفة ليس في الإله شيء بالقوة ، بل هو فعل محض . ومعنى ذلك أنه غير متحرك لكنه ليس عديم الفعل .

و « الفعل » هو الموجود من حيث أنه بلغ كماله . وهذا معنى قولهم إن الكون هو انتقال من القوة إلى الفعل . من ذلك أن الشجرة =

على ثلاثة مصادر بالتقديم والتأخير . فيقال قوة الاستعداد^(١) المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ولا أيضاً حصل ما به يخرج ، وهذه كقوة الطفل على الكتابة . ويقال « قوة » لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة ، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة . ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بكيفية أن يقصد فقط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب . والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة^(٢) وهي لانية . والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة^(٣) . والقوة الثالثة تسمى ملكة^(٤) وربما سميت الثانية ملكة والثالثة كمال قوة ، فالقوة النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة التي

= موجودة في البزرة بالقوة فإذا انتشت البزرة وتمت الشجرة وامتدت جذورها وأغصانها قلنا إنها قد انتقلت من القوة إلى الفعل .

Disposition (١)

Puissance absolue et matérielle (٢)

Puissance possible (٣)

Puissance habitude (٤)

ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً^(١) . وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع ؛ وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة ، وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية ، وأعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها انه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة ، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فما دام أن ما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فإنه يسمى عقلاً بالملكة^(٢) ، ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس الى الأولى لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ؛ وأما هذه فإنها تعقل اذا أخذت تقيس بالفعل . وتارة تكون له بنسبة ما بالقوة الكالية ، وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ، إلا

Intelligence materielle (١)

Intelligence-habitude (٢)

أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ؛
 فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها ويسمى
 عقلاً بالفعل^(١) لأنّه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب .
 وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس الى ما بعده .
 وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق وهو أن تكون الصورة
 المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها
 بالفعل فيكون حينئذٍ عقلاً مستفاداً^(٢) ، إلا أنه سيوضح لنا أن
 العقل بالقوة إنما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل
 وانه اذا انصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه
 بالعقل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج . فهذه
 أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية . وعند العقل
 المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه وهناك
 تكون قوة الإنسان تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله^(٣) .
 (النجاة : ص ٢٦٩ - ٢٧٢)

Intelligence en acte (١)

Intelligence acquise (٢)

(٣) قال ابن سينا في الاشارات : ومن قواها : ما لها بحسب

حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل :

فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلاً

هيولانياً ، وهي المشكاة .

وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى ،

طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم ، أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت ، فإن من المتعلمين من يكون أقرب الى التصور لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدساً^(١) وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال^(٢) الى كبير شيء

ـ فيتها بها الاكتساب الثواني : إما بالفكرة ، وهي الشجرة الزيتونية إن كانت ضعيفاً ؛ أو بالحدس فهي زيت أيضاً . إن كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلاً بالملكة وهي الزجاجية والشريفة البالغة منها قوة قدسية بكاد زيتها يضيء ، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمل .

أما الكمال ، فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن ، وهي نور .

وأما القوة : فان يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه ، كالمشاهدة متى شاءت ، من غير افتقار الى اكتساب ، وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل . والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني أيضاً الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار (الإشارات : ص ١٥٣ — ١٥٤)

Intuition (١)

Intelligence active (٢)

والى تخرىج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد . لذلك
 كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل
 شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا
 الاستعداد ، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل
 الهولاني عقلاً قدسياً وهو من جنس العقل بالملكة إلا
 أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ولا يبعد
 أن نفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي
 لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة أيضاً فتحاكيها
 المتخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على
 النحو الذي سلفت الإشارة إليه .

الحدس والتعليم

ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور
 المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بمحصل
 الحد الأوسط في القياس ، وهذا الحد الأوسط قد يحصل
 ضربين من الحصول : فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل
 للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ، والذكاء قوة
 الحدس ؛ وتارة يحصل بالتعليم ، ومبادئ التعليم الحدس ؛ فان
 الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك
 الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين . فجائز أن يقع للإنسان

بنفسه الحدس وأن يعتقد في ذهنه القياس بلا معلم وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف . أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى ، وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس ، ولأن هذا التفاوت ليس منحصرأ في حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً ، وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له ألبتة ، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها ، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى أن يشتعل حدسا ، أعني قبولاً للإلهام العقل الفعال في كل شيء ، فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً ، لا تقليدياً ، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى . فإن التقليديات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة . والأولى أن نسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية .

(النجاة ص ٢٧٢ - ٢٧٤)

الحدس والفكرة

تنبيه :

لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة
والحدس ، فاستمع :

أما الفكرة : فهي حركة ما للنفس في المعاني ،
مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط
أو ما يجري مجراه ، مما يصار به إلى العلم المجهول ، حالة
الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن ، وما يجري مجراه
فربما نادت إلى المطلوب ، وربما أنبتت .

وأما الحدس : وهو أن يتمثل الحد الأوسط في
الذهن دفعة ، إما عقيب طلب وشوق من غير حركة ،
وإما من غير اشتياق وحركة ، ويتمثل معه ما هو وسط
له أو في حكمه .

ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية ،
وإمكان وجودها فاستمع :

ألست تعلم أن للحدس وجوداً ، وأن للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة ؟ فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة بزيادة ؛ ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بالفكر ؛ ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في العقول بالحدس ، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت ؛ وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غبي في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة .

(الإشارات : ص ١٥٣ - ١٥٦
م . الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥)



وحدة النفس

ونقول إن النفس ذات واحدة ، ولها قوى كثيرة .
ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ،
بل يكون للحس مبدأ على حدة ، والغضب مبدأ على
حده ، ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة .
لكن الحس إذا ورد عليه شيء ، فإما أن يرد ذلك
المعنى على الغضب أو الشهوة ، فتكون القوة التي بها
غضب ، بها بعينها تحس وتنجيل ؛ فتكون القوة
الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس ، أو يكون
قد اجتمع الإحساس والغضب في قوة واحدة ، فلا
يكون إذا قد تفرقا في قوتين لا يجمع لهما ، بل لما كانت
هذه تشغل بعضها بعضاً ، ويرد تأثير بعضها على بعض .
فإما أن يكون كل واحد منها من شأنه أن يستحيل
باستحالة الآخر ، أو يكون شيء واحد هو يجمع هذه
القوى ، وكلها توّدي إليه ، فتقبل عن كلها ما يورد .
والقسم الأول محال ، لأن كل قوة فعلها خاص بالشيء

الذي قيل إنه قوة له ، وليس يصلح كل قوة لكل فعل
فقوة الغضب ، بما هي قوة الغضب ، لا تحس ؛ وقوة
الحس ، بما هي قوة الحس ، لا تغضب . فبقي القسم
الثاني ، وهو أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد ، فإن
قال قائل : إن قوة الغضب ليس تنفعل عن الصورة
المحسوسة ؛ لكن الحس إذا أحس بالمحسوس لزمته انفعال
قوة الغضب بالغضب ، وإن لم يكن ينفعل بصورة
المحسوس - فالجواب عن هذا : أن ذا محال ، وذلك
أن قوة الغضب إذا انفعل عن قوة الحس ، فإما أن
ينفعل عنه لأن تأثيراً وصل إليه منه وذلك التأثير هو
تأثير ذلك المحسوس ، فيكون انفعال عن ذلك المحسوس
وكما انفعال عن المحسوس بما هو محسوس فهو حاس ،
وأما أن يكون ينفعل عنه لا من جهة ذلك المحسوس ،
فلا يكون الغضب من ذلك المحسوس وقد فرض من
ذلك المحسوس . هذا خلف وأيضاً ، فإننا نقول : إنا
لما أحسنا بكذا غضبنا ويكون هذا كلاماً حقاً ،
فيكون شيء واحد وهو الذي أحس فغضب ، وهذا
الشيء الواحد إما أن يكون جسم الإنسان أو نفسه .
فإن كان جسم الإنسان فإما أن يكون جملة أعضائه

وإما أن يكون بعض أعضائه . ولا يصح أن يكون
 جملة أعضائه فإنه لا يدخل في هذه اليد والرجل ، ولا
 يجوز أيضاً أن يكون عضوان من أعضائه هذا أحس
 وهذا غضب ، فإنه لا يكون حينئذٍ شيء واحد أحس
 فغضب ، ولا أيضاً عضو واحد هو عند أصحاب هذا
 القول موضوع للأمرين جميعاً فسمى أن الحق هو أن
 قولنا إنا أحسننا فغضبنا أن شيئاً منا أحس ، وشيئاً
 منا غضب . لكن مراد القائل : إنا أحسننا فغضبنا .
 ليس أن هذا منا في شئين ، بل إن الشيء الذي أدى
 إليه الحس هذا المعنى عرض له إن غضب ، وإما أن
 يكون هذا القول بهذا المعنى كاذباً ، وإما أن يكون
 الحق هو أن الحاس والذي يغضب شيء واحد . لكن
 هذا القول بين الصدق ، فإذا الذي يؤدي إليه الحس
 محسومة هو الذي يغضب ، وكونه بهذه المنزلة ، وإن
 كان جسماً ، فليس له بما هو جسم ، فهو إذاً له بما هو
 ذو قوة بها يصلح لاجتماع هذين الأمرين فيه ، وهذه
 القوة ليست طبيعة فهي إذن نفس . فإذن ليس موضوع
 اجتماع هذين الأمرين جملة جسمنا ، ولا عضوين منا
 ولا عضواً واحداً بما هو طبيعي . فبقي أن يكون

المتجمع نفساً بذاتها أو جسماً من جهة ما هو ذو نفس بالحقيقة ؛ فالمتجمع هو النفس . ويكون ذلك النفس هو المبدأ لهذه القوى كلها ، ويجب أن يكون تعلقه بأول عصرٍ نتولد فيه الحياة ، فمحال أن يجيء عضو بلا تعلق قوة نفسانية به ، وأن يكون أولى ما يتعلق بالبدن ، لا هذا المبدأ ، بل قوة تحدث بعده ؛ وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون متعلق هذا المبدأ هو القلب لا محالة . وهذا الرأي مخالف من الفيلسوف لرأي الإلهي أفلاطون^(١) ، وفيه موضع شك : وهو أننا نجد القوى النباتية تكون في النبات ، ولا نفس حساسة ، ولا نفس ناطقة ؛ ويكونان معاً في الحيوان ، ولا نفس ناطقة . فإذن كل واحدٍ منهما قوة أخرى غير متعلقة بالآخر . والذي يجب أن يعرف حتى ينحلّ به

(١) يعني بالفيلسوف أرسطو . إن رأي أرسطو في جوهر النفس مختلف عن رأي أفلاطون ، لأن المعلم الأول جعل ملكات النفس مطابقة من حيث الجوهر لوظائف الجسد وهي : الغذائية ، والحساسة ، والحركة ، والمفكرة . أما أفلاطون فقد جعل النفس ثلاث قوى : الشهوانية ، والغضبية ، والناطقة ، وعلق الغضبية بالقلب ، فإن ابن سينا يشير إلى الخلاف ، ويبين أن النفس التي هي مبدأ القوى كلها إنما تعلق عند أرسطو بأول عضو نتولد فيه الحياة وهو القلب ، في حين أن أفلاطون قد جعل القلب مركز النفس الغضبية فقط .

هذا الشك ، أن الأجسام العنصرية فيها صرفية التضاد ،
عن قبول الحياة . وكلما أعمقت في هدم صرفية التضاد
وردته إلى التوسط الذي لا ضد له ، جعات تقرب
إلى شبه بالأجسام السماوية ، فتستحق بذلك القدر
لقبول قوة محيية من المبدأ المفارق المدبر ؛ ثم إذا
ازدادت قرباً من التوسط ، ازدادت قبولاً للحياة ،
حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن يكون أقرب منها
إلى التوسط وأهدم للطرفين المتضادين ، فتقبل جوهرآ
مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق ، كما قبلته
الجواهر السماوية واتصلت به . فيكون حينئذٍ ما كان
يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ، ومن هذا الجوهر .
ومثال هذا في الطبقات : أن تتوهم مكان الجوهر
المفارق ناراً بل شمساً ، ومكان البدن جرماً يتأثر
عن النار وليكن كوماً ما ، وليكن مكان النفس
النباتية تسخينها إياه ، ومكان النفس الحيوانية إنارتها
له ، ومكان النفس الإنسانية اشتعالها فيه ناراً ، فتقول :
إن ذلك الجسم المتأثر ، كالكوم ، إن كان ليس وضعه
من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل تسخينه لم يقبل غير
ذلك ؛ فإن كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه . ومع

ذلك فهو مكشوف له ، أو مستشف ، أو على نسبة إليه يستنير عنه امتنارة قوية ، فإنه يسخن عنه ويستضيء معاً ، فيكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضاً مع ذلك المفارق لتسخينه ؛ فإن الشمس تسخن بالشعاع ، ثم إن كان الاستعداد أشد ، وهناك ما من شأنه أن يستقل عن المؤثر الذي من شأنه أن يحرق بقوته أو شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه . ثم تلك الشعلة أيضاً تكون مع المفارق علة للتوير والتسخين معاً ؛ ولو بقيت وحدها لاستمر التوير والتسخين . ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده ، أو التسخين والتوير وحدهما ؛ وليس المتأخر عنهما مبدأ يفيض عنه المتقدم . وكان إذا اجتمعت الحلة نصير حينئذ كل ما فرض متأخراً مبدأً أيضاً للمتقدم وفايضاً عنه المتقدم ، فهكذا فليتصور في القوى النفسانية . وقد وضع لنا أن وجود النفس مع البدن ، وليس حدوشها عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية ^(١) .

(النجاة : ص ٣١٠ - ٣٥١)

(١) إن النفس لفيض عن الجسد من المبدأ الفارق المدير ، فإذا استحق تركيب الأجسام العنصرية قبول القوة المحيية فاضت عليها الحياة وإذا استحققت قبول القوة الروحانية أشرقت عليها المعقولات .

في التجريد

تنبيه :

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الميولى ؛ ثم عاد من الأخص فالأخص ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة ، غير منطبقة في جسم تقوم به ، بل إنما هي ذات آلة بالجسم ، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة منها بالموت لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية .

تبصرة :

إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ، لأنها تعقل بذاتها ، كما علمت . ولو عقلت بآلتها ، لا

بآلتها لكل ، لا يعرض الآلة كلال ألبتة ، إلا ويعرض
للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا مخالفة لقوى الحس
والحركة ، ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً
ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال .
والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما في طريق النمو والازدياد
وليس إذا كان يعرض لها ، مع كلال الآلة ، كلال
يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت
أن استثناء عين الثاني ، لا ينتج . وأزيدك بياناً
فأقول : إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن
فعل نفسه . فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في
نفسه . وأما إذا وجد ، وقد لا يشغله غيره ، فلا
يحتاج إليه ؛ فدلّ على أن له فعلاً بنفسه .

زيادة تبصرة:

تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان ، يكها
تكرر الأفعال ، لاسيما القوية ؛ وخصوصاً إذا اتبعت
فعلاً فعلاً على الفور ، وكان الضعيف في مثل تلك
الحال غير مشعور به ، كالرائحة الضعيفة إثر القوية .
وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف
ما وصف .

زيادة تبصرة:

ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ،
لم يكن له فعل في الآلة . ولهذا فإن القوى الحساسة
لا تدرك آلاتها بوجه ، ولا تدرك إدراكاتها بوجه ،
لأنها لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها ، ولا فعل لها
إلا بآلاتها . وليست القوى العقلية كذلك ، فإنها
تعقل كل شيء .

(الاشارات : ص ٥٤)



إثبات حدوث النفس

ونقول : إن النفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن ، فإما أن تكون متكثرة الذوات ، أو تكون ذاتاً واحدة ، ومحال أن تكون ذوات متكثرة ، وأن تكون ذاتاً واحدة على ما يثبني ؛ فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن . فنبداً ببيان استحالة تكثرها بالعدد فنقول :

إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان بعضها لبعض ، إما أن يكون من جهة الماهية والصورة ، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر . والمادة متكثرة بالأمكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها ، والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها ، والعلل القاسمة لمادتها ، وليست مغايرة بالماهية والصورة ، لأن صورتها واحدة ، فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية^(١) ، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص ؛ وهذا هو البدن ، وأما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط ،

(١) يقصد المادة ، أو قوة الاستعداد .

فليس يمكن أن نغاير نفس^١ نفساً بالعدد ؛ والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وهذا مطلق في كل شيء .
فإن الأشياء التي ذواتها معانٍ فقط ، فتكثر نوعياتها إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزميتها فقط . وإذا كانت مجردة أصلاً ، لم نفتقر عما قلنا ، فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر ، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكررة الذات بالعدد ، فأقول :

ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ، لأنه إذا حصل بدنان ، حصل في البدنين نفسان : فإما أن يكونا قسماً لتلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات ؛ وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله ، فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون في حياة جوهر النفس الحادثة مع بدنٍ ما - ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية - نزاعٌ

طبيعي الى الاشتغال به ، واستعماله ، والاهتمام بأحواله ،
والانجذاب إليه ؛ يخصها به ، ويمصرفها عن كل الأجسام
غيره بالطبع ، إلا بوساطته ، فلا بدانها إذا وجدت
متشخصة ^(١) ؛ فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيات
ما نعين به شخصاً ، وتلك الهيات تكون مقتضية
لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر ،
وإن خفي علينا تلك الحال ، وتلك المناسبة ، وتكون مبادئ
الاستكمال متوقعة لها بوساطته ، وتزيد به بالطبع لا بوساطته .
وأما بعد مفارقة البدن ، فإن الأنفس قد وجد كل منها
ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت ، وباختلاف
أزمنة حدوثها ، واختلاف هياتها التي بحسب أبدانها
المختلفة لا محالة بأحوالها .

(النجاة : ص ٣٠٠ - ٣٠٢)



(١) متشخصة ؛ الشخص هو الجسم الذي له مشخص وحجمية ؛
وقد يراد به الذات المخصوصة ، والحقيقة المعينة في نفسها تعييناً يمتاز
من غيره .

الأنفس لا تموت بموت البدن

ونقول إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً . أما أنها لا تموت بموت البدن ، فلأن كل شيء يفسد بفساد شيءٍ آخر ، فهو متعلق به نوعاً من التعلق : وكل متعلق بشيءٍ نوعاً من التعلق ، فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله بالذات لا بالزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود - وذلك أمر ذاتي له لا عارض - فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس لا النفس ولا البدن بجوهر لكنهما جوهران . وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ،

فالبذن علة للنفس في الوجود حينئذٍ والعلل أربع : (١)
فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية
لها الوجود ؛

وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب
كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة كالنحاس للزئبق ،
وإما أن تكون علة صورية ؛

وإما أن تكون علة كمالية ، ومحال أن تكون
علة فاعلية ، فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ،
وإنما يفعل بقواه ، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ،
لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها : إما أعراض ، وإما
صور مادية . ومحال أن تُفقد الأعراض أو الصور
القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها ، لا في مادة ووجود
جوهر مطلق . ومحال أيضاً أن تكون علة قابلية ،
فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ، بوجه
من الوجوه ، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة

(١) تقسيم ابن سينا للعلل مقنيس من أرسطو وهي العلة الفاعلة

(Cause efficiente) ، والعلة المادية (Cause matérielle) ، والعلة

الصورية (Cause formelle) ، والعلة الغائية (Cause finale)

النفس لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب بأن
 يكون أجزاءً من أجزاء البدن ، نتركب وتمتزج تركيباً
 ما ، ومزاجاً ما ، فتنطبع فيها النفس . ومحال أن
 تكون علة ضرورية للنفس أو كمالية ، فإن الأولى أن
 يكون الأمر بالعكس . فإذن ليس تعلق النفس
 بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية . نعم ! البدن والمزاج علة
 بالعرض للنفس ، فإنه إذا حدث عادة بدن ، يصلح أن يكون
 آلة النفس ، ومملكة لها أحدثت العطل المفارقة للنفس
 الجزئية . وحدث عنها ذلك ، لأن إحدائها بلا سبب
 مخصص إحداث واحدة دون واحدة محال ، ومع ذلك
 يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد يبتأه ، ولأنه
 لا بد لكل كائن بقدم ما لم يكن من أن نتقدمه مادة
 يكون فيها تهيو قبوله ، أو تهيوً لنسبته إليه ، كما
 تبين في العلوم الأخرى ؛ ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن
 تكون النفس الجزئية تحدث ، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل
 وتعمل ، لسكانت معطلة الوجود ، ولا شيء معطل في
 الطبيعة ، ولكن إذا حدث التهيو للنسبة ، والاستعداد
 للآلة ، يلزم حينئذ أن يحدث من العطل المفارقة شيء
 هو النفس . وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث

شيء يجب أن يبطل مع بطلانه ، وإنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك وفيه . وقد تحدث أمور ، وتبطل هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيء آخر غير الذي إنما تها إفادة وجودها مع وجوده . ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا ، ولا قوة في جسم ، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم ، فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط ، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالعرض ، فلا يجوز إذن أن يقال إن التعلق بينهما على نحوٍ يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدم العلة على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود ، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل أن يتعلق وجوده به ، وقد تقدمه في الزمان ؛ وإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، لأنه في الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم هو أن

تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا التقدم في الوجود إذا فرض المتأخر قد عدم لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فينئذ عدم المتأخر ، فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه .

وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة البدن يفسد بسبب يخصه ، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب فباطل أن تكون النفس تعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ، ثم يفسد البدن ألبتة بسبب في نفسه ، فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا

تستحيل ولا تبطل ، وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً ،
فأقول : إن سبباً آخر لا يعدم النفس ألبتة ، وذلك
أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة
أن يفسد وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن
يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد
وفعل أن يبقى بل تهيوئه للفساد ليس لعله أن يبقى ،
فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه
القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل ، لأن إضافة ذلك
إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء . فإذن لأمرين
مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان ؛ فنقول : إن
الأشياء المركبة ، والأشياء البسيطة التي هي قائمة في
المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن
يفسد ، وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا
يجوز أن يجتمع هذان الأمران . وأقول بوجه آخر مطلق
إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان
المعنيان ، وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد
فله قوة أيضاً أن يبقى ، لأن بقاءه ليس بواجب
ضروري ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان
هو طبيعة القوة ، فإذن يكون له في جوهره قوة أن

يبقى ، وفعل أن يبقى لا محالة ليس هو قوة أن يبقى
منه ، وهذا بينٌ ، فيكون إذاً فعل أن يبقى منه أمر
يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه ، فتلك القوة لا
تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض لذاته
أن يبقى بالفعل ، لا أنه حقيقة ذاته ، فيلزم من هذا
أن تكون ذاته مركبة من شيء إذا وجد له كان به
ذاته موجوداً بالفعل ، وهو الصورة في كل شيء ، وعن
شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه قوته وهو مادته ،
فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة
وصورة ، فلم تقبل الفساد ، وإن كانت مركبة فلترك
المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ، ولنصرف
القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ، ونقول : إن
تلك المادة إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام
دائماً ، وهذا محال ؛ وإما أن لا يبطل الشيء الذي
هو الجوهر والسنخ^(١) ، وكلامنا في هذا الشيء الذي
هو السنخ ، والأصل لا في شيء مجتمع منه ومن شيء
آخر ، فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب أو
هو أصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن

(١) السنخ : الأصل ، سنخ الكلمة أصل بنائها .

يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته ، فإن كانت فيه
قوة أن يعدم فمحال أن يكون فعل أن يبقى ، وإذا
كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن
يعدم ، فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن
يفسد ، وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها
هو المركب المجتمع وقوة أن تفسد وأن تبقى ليس في
المعنى الذي به المركب واحد ، بل في المادة التي هي
بالقوة قابلة كلا الضدين ، فليس إذاً في الفاسد المركب
لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد فلم يجتمعا فيه ، وأما
المادة فإما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء كما
يظن قوم ، وإما أن تكون باقية بقوة فيها تبقى ،
وليس لها قوة أن تفسد بل قوة أن تفسد شيء آخر فيها
يحدث ، والبسائط التي في المادة ، فان قوة فسادها هو
للأداة لا في جوهرها ، والبرهان الذي يوجب أن كل
كائن فاسد من جهة تنامي قوتي البقاء والبطلان ، إنما
يوجب فيما ذكرناه من مادة وصورة ويكون في المادة
قوة أن تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد فيه معاً
فقد بان إذاً أن النفس البتة لا تفسد وإلى هذا سقنا
كلامنا .

بيان معاني الواجب ومعاني الممكن

إن الواجب الوجود^(١) : هو الموجود الذي متى
فُرض غير موجود عرض منه محال . وإن الممكن
الوجود^(٢) : هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً
لم يفرض منه محال . والواجب الوجود : هو الضروري
الوجود . والممكن الوجود : هو الذي لا ضرورة فيه
بوجه ، أي لا في وجوده ، ولا في عدمه . فهذا هو
الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود ، وإن كان
قد يعنى بممكن الوجود ما هو في القوة ، ويقال : الممكن
على كل صحيح الوجود ، وقد فصل ذلك في المنطق .
ثم إن الواجب الوجود ، قد يكون واجباً بذاته
وقد لا يكون بذاته ، أما الذي هو واجب الوجود بذاته
فهو الذي لذاته ، لا لشيء آخر أي شيء كان لزم محال
من فرض عدمه . وأما الواجب الوجود لا بذاته : فهو
الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود .

(١) L'être nécessaire الواجب الوجود

(٢) L'être possible الممكن الوجود

مثلاً : إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند
فرض اثنين واثنين . والاحتراق واجب الوجود لا بذاته
ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع ، والقوة
المنفصلة بالطبع ، أعني : المحرقة والمحرقة .

الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره
والواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود
بذاته وبغيره معاً ، فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده
لم يخل إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون
وجوب وجوده بغيره ، وإما أن لا يبقى وجوب وجوده
فلا يكون وجوب وجوده بذاته . وكل ما هو واجب
الوجود بغيره ، فانه ممكن الوجود بذاته ؛ لأن ما هو
واجب الوجود بغيره ، فوجوب وجوده تابع لنسبة ما ،
وإضافة ، والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس
ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة . ثم وجوب الوجود
إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة . فاعتبار الذات وحدها
لا يخلو : إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود ؛ أو

مقتضياً لإمكان الوجود ، أو مقتضياً لامتناع الوجود
ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود ، لأن
كل ما امتنع وجوده بذاته ، لم يوجد ولا غيره .
وإما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود
فقد قلنا : إن ما وجب وجوده بذاته ، استحال وجوب
وجوده بغيره ، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن
الوجود ، وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب
الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع
الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود .

(النجاة ص ٣٦٦ - ٣٦٨)



اثبات واجب الوجود

لا شك أن هنا وجوداً ، وكل وجود ، فإما واجب وإما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . وقبل ذلك فإننا نقدم مقدمات : فمن ذلك أنه : لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية ، وذلك لأن جميعها ، إما أن يكون موجوداً معاً ، وإما أن لا يكون موجوداً " معاً وإما أن يكون موجوداً معاً ، ولا واجب وجود فيه فلا يخلو : إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود ، هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود

(١) لم يبحث ابن سينا هنا إلا الفرضية الأولى .

إلى مفيد الوجود : فإِما أن يكون خارجاً منها ، أو
داخلاً فيها . فإن كان داخلاً فيها ، فإِما أن يكون
واحداً منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها
ممكناً الوجود ، هذا خلف . وإِما أن يكون ممكن
الوجود ، فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة
أولاً لوجود أجزائها ، ومنها هو ، فهو علة لوجود نفسه ،
وهذا مع استحالته إن صح ، فهو من وجه ما نفس المطلوب ؛
فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته ، فهو واجب
الوجود ، وكان ليس واجب الوجود ، هذا خلف .
فبقي أن يكون خارجاً عنها ، ولا يمكن أن يكون
علة ممكنة ، فإننا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه
الجملة ، فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها
فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود ، فليس كل
ممكناً علة ممكنة بلا نهاية .

(النجاة : ص ٣٨٣ - ٣٨٤)



التجرد لاثبات واجب الوجود

وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج إلى علل باقية
وبيان ان الأسباب القريبة المحركة كلها متغيرة

... فإننا نبرهن أنه لا بد من شيء واجب الوجود
لأنه إن كان كل موجود ممكناً ، فإما أن يكون
مع إمكانه حادثاً ، أو غير حادث . فإن كان غير
حادث ، فإما أن يتعلق ثبات وجوده بعلته أو بذاته .
فإن كان بذاته فهو واجب لا يمكن ، وإن كان بعلته
فعلته معه ، والكلام فيه كالكلام في الأول . وإن
كان حادثاً ، وكل حادث فله علة في حدوثه ، فلا يخلو
إما أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث لا يبقى زماناً
وإما أن يكون إنما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان
وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً . والقسم الأول
محال ظاهر الإحالة ؛ والقسم الثاني أيضاً محال لأن
الآنات لا تتالي . وحدث أعيان واحدة بعد الأخرى
متباينة في العدد ، لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل

الحركة توجب ثنالي الآتات وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي . ومع ذلك فليس يمكن أن يقال : إن كل موجود هو كذلك ، فإن في الموجودات موجودات باقية بأعيانها ؛ فلنفرض الكلام فيها فنقول :

إن كل حادث فله علة في حدوثه ، وعلة في ثباته ، ويمكن أن يكونا ذاتاً واحدة مثل القلب في تشكيله الماء ، ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية ، فإن محدثها الصانع ومثبتها بيوسة جوهر العنصر المتخذة منه ، ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات . ولنأخذ في بيان أن كل حادث فإن ثباته بعلة ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله ، فإننا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه فحال أن يصير واجبا بالحدث الذي ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه ، ووجوب ثباته - أما بعلة الحدث فإنما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه ، وأما إذا عدت فقد عدم مقتضاها ، وإلا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها فليست بعلة . ولنزد هذا شرحاً فنقول :

إن هذه الذات ، قبل الحدوث ، قد كانت لامتنعة
 ولا واجبة ؛ وكانت ممكنة فلا يخلو : إما أن يكون
 إمكانها لا بشرط ، أو إمكانها بشرط أن تكون
 معدومة ، أو إمكانها هو في حال أن تكون موجودة
 ومحال أن يكون إمكانها بشرط عدمها لأنها ممتنعة
 أن توجد مادامت معدومة ، واشترط لها العدم ، كما
 أنها ما دامت موجودة فهي بشرط أنها موجودة واجبة
 الوجود . فبقي أحد الأمرين إما لأن الإمكان أمر في
 طبيعتها وفي نفس جوهرها ، فلا تزايلها هذه
 الحقيقة في حال . وأما في حال الوجود بشرط الوجود
 وهذا وإن كان محالاً ، لأننا إذا اشتطنا الوجود ،
 وجب ، فليس يضرنا في غرضنا . وذلك أنك تعلم أن
 كل حادث بل كل معلول فإنه باعتبار ذاته ممكن
 الوجود ، ولكن الحق أن ذاته ممكنة في نفسها وإن
 كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود ، وباشتراط وجودها
 واجبة الوجود . وفرق بين أن يقال : وجود زيد
 الموجود واجب ، وبين أن يقال : وجود زيد ما دام
 موجوداً ، فإنه واجب . وقد بين هذا في المنطق .
 وكذلك فرق بين أن يقال : إن ثبات الحادث واجب

بذاته ، وبين أن يقال : إنه واجب بشرط ، مادام
موجوداً . فالأول كاذب ، والثاني صادق ، بما بينا .
فإننا إذا لم نتعرض لهذا الشرط كان ثبات الوجود
غير واجب .

واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوباً ، أكسبه العدم
امتناعاً . ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ، ثم
يكون حال الوجود واجباً . بل الشيء في نفسه ممكن ،
ويعدم ، ويوجد ، وأي الشرطين شرط له دوامه صار
مع شرط دوامه ضروري الحكم ، لاممكناً . ولم
يتناقض ذلك ، فإن الإمكان باعتبار ذاته ، والوجوب
والامتناع ، باعتبار شرط لاحق به ، فإذا كانت الصورة
كذلك ، فليس للممكن في نفسه وجود واجب ،
بغير اشتراط ، ألبتة ، بل مادام ذاته تلك الذات ، لم
تكن واجبة الوجود بالذات ، بل بالغير ، وبالشرط ،
فلم يزل متعلق الوجود بالغير . وكل ما احتيج فيه إلى
غيرٍ وشرط ، فهو محتاج فيه إلى سبب . فقد بان أن
إثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث ، بسبب يمد وجوده
وهو بنفسه ، غير واجب .

(النجاة : ص ٣٨٣ - ٣٩٠)

واجب الوجود بذاته

عقل وعائل ومعقول ؛ وعاشق ومعشوق ؛ ولذئذ ومثلذئذ

وأن اللذة هي إدراك التحير الملائم

وإذ قد ثبت واجب الوجود فنقول : إنه بذاته عقل وعائل ومعقول . أما أنه معقول الماهية ، فلا أنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هي طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود ، بما هي كذلك ، غير ممتنع عليها أن تعقل . وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة أو مكنوفة بعوارض المادة ، فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة . وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود إذا جرد عن هذا العائق ، كان وجوداً وماهية معقولة وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو بما هو هوية مجردة عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما

يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته . فإن
المعقول هو الذي ماهيته مجردة لشيء ، والعاقل هو
الذي له ماهية مجردة لشيء ، وليس في شرط هذا الشيء
أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقاً ، والشيء المطلق
أعم من هو ، أو غيره ، كما سنوضح . فالأول لأن
له ماهية مجردة لشيء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشيء
هو معقول . وهذا الشيء هو ذاته . فهو عاقل بأن له
الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ، ومعقول بأن ماهيته
المجردة هي لشيء هو ذاته . فكل من تفكر قليلاً علم
أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً ، وهذا الاقتضاء لا
يتضمن أن ذلك الشيء آخر ، أو هو . وأيضاً فإن
المحرك يقتضي شيئاً متحركاً ، وهذا الاقتضاء نفسه ليس
بوجب أن يكون شيئاً آخر ، بل نوعاً آخر من
البحث بوجب ذلك . ولذلك لم يمتنع أن نتصور شيئاً
يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتناعه ،
ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك بوجب ذلك ،
إذا كان المتحرك بوجب أن يكون له شيء يتحرك هو
عنه بلا شرط أنه آخر أو هو أو المحرك بوجب أن

يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر ، أو هو وكذلك المضافات تعرف أنبئتها لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن ، فإنا نعلم يقيناً أن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فإما أن تكون القوة التي نعقل هذا المعنى هو هذه القوة نفسها ، فتكون هي بعينها نعقل ذاتها ، أو نعقل ذلك قوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقل الأشياء بها ، وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ^(١) . فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر ، وبهذا بين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما توجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل ، وكل ما هو ماهية متجردة توجد لشيء فهو معقول ، وإذا كانت هذه الماهية لذاتها نعقل ، ولذاتها أيضاً نعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهي بذاتها عاقل ومعقول ، فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقللاً لا يوجب أن يكون اثنان في الذات ولا اثنان في الاعتبار أيضاً ، فإنه ليس

(١) جميل صليبا : علم النفس ص ١٣٠ دمشق : مكتب النشر العربي

تُحصّل الأمرين إلا اعتبار أنه له ماهية مجردة هي ذاته
وأن ماهية مجردة هي ذاته له ، وههنا تقديم وتأخير في
ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة ،
فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة
ألته .



واجب الوجود بذاته

عاشق : ولذنب ، ومانند ، وإن المذة هي إدراك الخبر الملائم

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة ، خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة . والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، ومبدأ كل اعتدال ، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج . فيحدث وحدة في كثرته ، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب ؟ وكل جمال ملائم ، وخير مدرك ، فهو محبوب ومغشوق ، ومبدأ إدراكه إما الحس ، وإما الخيال ، وإما الوهم وإما الظن ، وإما العقل . وكلما كان الإدراك أشد اكتمالاً ، وأشد تحقيقاً ، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً فأحباب القوة المدركة إياه ، والتذاذها به أكثر . فالواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء ،

والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال ، وبتمام
التعقل ، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة
يكرون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق ، وأعظم لاذ
وملتذ . فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما
هو ملائم . فالحسية منها إحساس بالملائم ، والعقلية
تعقل الملائم ، والأول أفضل مدرك بأفضل إدراك ،
لأفضل مدرك ، وهو أفضل لاذ وملتذ . ويكون
ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء ، وليس عندنا لهذه المعاني
أسماء غير هذه الأسماء ، فمن استشنعها استعمل غيرها .
وينبج أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول ، أقوى من
إدراك الحس للمحسوس ، لأنه - أعني العقل - يعقل
ويدرك لأمر الباقي الكلي ، ويتحد به ، ويصير هو هو
على وجه ما ؛ ويدركه بكنهه ، لا بظاهره ، وليس
كذلك الحس للمحسوس ؛ واللذة التي تجب لنا أن
نتعقل ملائماً ، هي فرق التي تكون لنا بأن نجس ملائماً
ولا نسبة بينهما . ولكنه قد يعرض أن تكون القرة
الدراكة لا تستلذ بما يجب أن يستلذ به ، لعوارض .
كما أن المريض لا يستلذ الحلو ، ويكرهه ، لعارض .
فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ، مادمنافي البدن ،

فإننا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية كلها بالعقل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه ، وذلك لعائق البدن ، فلو انفردنا عن البدن ، لكننا بمطالعتنا ذاتنا ، وقد صارت عالماً عقلياً مطالعاً للموجودات الحقيقية ، والجمالات الحقيقية ، والملاذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول ، نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له .
وسنوضح هذه المعاني بعد .

واعلم ، أن لذة كل قوة حصول كلها . فالحس : المحسوسات الملائمة ، وللقضب : الانتقام ، وللرجاء : الظفر ، ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل . فالواجب الموجود معقول عقل أو لم يعقل ، معشوق عشق أو لم يعشق ، لذيد شعر بذلك أو لم يشعر .

(النجاة : ص ٣٩٨ - ٤٠٢)



صدور الأشياء عن المدبر الأول

فقد ظهر لنا أن لاكل مبدأ واجب الوجود ، غير داخل في جنس ، أو واقع تحت حدّ أو برهان ، بريئاً عن الكم ، والكيف ، والأين ، والمتى ، والحركة ؛ لا ندّ له ، ولا شريك ، ولا ضدّ . وأنه واحد من وجوه : لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالتصل ، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة ، يتحد بها جملة ، وأنه واحد من حيث هو غير مشارك ألبتة في وجوده الذي له ، فهو بهذه الوجوه فرد ، وهو واحد ، لأنه تام الوجود ، ما بقي له شيء ينتظر حتى يتمّ .

وقد كان هذا أحد وجوه الواحد ، وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي ، ليس كالواحد الذي للأجسام ، لانصال ، أو اجتماع ، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة ، وهي معنى وجودي ، يلحق ذاتاً أو ذواتاً .

الإبداع

تنبيه :

الإبداع : هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ،
متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ،
أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط .
والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث .

تنبيه :

وإشارة كل شيء لم يكن ثم كان . فبين في العقل
الأول أن ترجح أحد طرفي إمكانه ، صار أولى بشيء ،
وبسبب ، وان كان قد يمكن العقل أن يذهل عن
هذا البين ، ويفرغ الى ضروب من البيان . وهذا
الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء ، إما أن يقع ،
وقد وجب ، عن السبب أو بعد لم يجب ، بل هو في
حد الإمكان عنه ، إذ لا وجه للامتناع عنه ، فيعود
الحال في طلب سبب الترجيح جد غافلا يقف ، فالحق
أنه يجب عنه .

تنبیه :

مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم
أن علة ما بحيث يجب عنها (ب) ، وإذا كان الواحد
يجب عنه شيان ، فمن حيثين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي
الحقيقة . فإما أن يكونا من مقوماته ، أو من لوازمه ،
أو بالتفريق . فإن فرضنا من لوازمه ، عاد الطلب جذعاً
فنتهي هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين ،
إما للماهية ، وإما لأنه موجود ، وإما بالتفريق . فكل
ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو
منقسم الحقيقة .

اوهام وتنبهات

قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ،
واجب لنفسه ؛ لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في
شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً ،
وتلوت قوله تعالى : « لا أحبُّ الآفلين . » فإن
الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول ؛

ثم افترقوا :

فمنهم من زعم أن أصله وطنيته غير معلولين ،
لكن صنفته معلولة ، فهو لاء قد جعلوا في الوجود واجبين ،
وأنت خير باستحالة ذلك ؟

ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أولعدة
أشياء ، وجعل غير ذلك . وهو لاء في حكم الذين من
قبائهم .

(الإشارات : ج ١ ، ٢٣٤ - ١٣٧)



ترتيب وجود العقول

والنفوس السماوية والادبرام العلوية

فقد صحّ لنا فيما قدمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد ، وأنه ليس بجسم ، ولا في جسم ، ولا ينقسم بوجه من الوجوه . فإذن ، الموجودات كلها وجودها عنه ، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ، ولا سبب ، لا الذي عنه ، ولا الذي فيه أو به يكون ، ولا الذي له ، حتى يكون لأجل شيء ، فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه ، كقصدنا لتكوين الكل ، ولوجود الكل ، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره . وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره ، وذلك فيه أظهر ، ويخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن يؤدي الى تكثر ذاته ، فإنه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد ، أو استحبابه ، أو خيرية فيه توجب ذلك .

ثم قصد ، ثم فائدة يفيدها إياه القصد ، على ما أوضحنا
قبل ، وهذا محال . وليس كون الكل عنه على سبيل
الطبع بأن يكون وجود الكل عنه ، لا بمعرفة ، ولا
رضى منه . وكيف يصح هذا وهو عقل محض ، يعقل
ذاته ؟ فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه ،
لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ، ومبدأً أولاً ،
وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدوء ، وليس في
ذاته مانع أو كاره ، لصدور الكل عنه ، وذاته عالمة
بأن كماله وعلوه ، بحيث يفيض عنه الخير ، وأن ذلك
من لوازم جلالته المعشقة له لذاتها ، وكل ذات تعلم
ما يصدر عنه ، ولا يخالطه معاوذة مما ، بل يكون
على ما أوضحناه ، فإنه راض بما يكون عنه . فالأول
راض بفيضان الكل عنه ، ولكن الحق الأول إنما فعله
الأول ، وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ
لنظام الخير في الوجود ، فهو عاقل لنظام الخير في
الوجود ، كيف ينبغي أن يكون لا عقلاً خارجاً عن
القوة الى الفعل ، ولا عقلاً منتقلاً من معقول الى
معقول ، فإنه ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه ،
على ما أوضحنا قبل ، بل عقلاً واحداً معاً ، ويلزم

ما يعقله من نظام الخير في الوجود ، إذ يعقل أنه كيف
 يمكن . وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل
 وجود الكل على مقتضى معقوله ؟ فإن الحقيقة المعقولة
 عنده هي بعينها - على ما علمت - علم وقدرة وإرادة .
 وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد والى
 حركة وإرادة ، حتى توجد ، وهو لا يحسن فيه ذلك ،
 ولا يصح لبراءته عن الاثنية ، وعلى ما أظننا في
 بيانه ، فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد
 عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، لا أن
 وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره ، وهو فاعل الكل ،
 بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً
 تاماً مابيناً لذاته ، ولأن كون ما تكون عن الأول ،
 إنما هو على سبيل اللزوم ، إذ صح أن الواجب الوجود
 بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . وفرغنا من بيان
 هذا الغرض قبل . فلا يجوز أن يكون أول الموجودات
 عنه ، وهي المبدعات كثيرة ، لا بالعدد ، ولا بالانقسام
 الى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما لا يلزم عنه
 هو لذاته ، لا لشيء آخر ، والجهة والحكم الذي في
 ذاته الذي منه يلزم هذا الشيء ليست الجهة ، والحكم

الذي يلزم عنه ، لا هذا الشيء ، بل غيره . فإن لزم منه شيان متباينان بالقوام ، أو شيان متباينان بكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة ، لزوماً معاً ، فإنما يلزمان على جهتين مختلفتين في ذاته ، وتانك الجهتان إذا كانتا لا في ذاته ، بل لازمتين لذاته ، فالسؤال في لزومها ثابت حتى يكرنا في ذاته ، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى . وقد منعنا هذا قبل ، وبيننا فساده . فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة إلا في مادة ، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام ، معلولاً قريباً له ، بل المعلول الأول عقل محض ، لأنه صورة لا في مادة . وهو أول العقول المفارقة التي عددناها ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق . ولكن لقائل أن يقول : إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن الأول صورة مادية ، لكنها يلزم عنها وجود مادتها ؛ فنقول : إن هذا هو واجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة وهذه المادة تكون ثالثة في درجة المعلولات ، وأن يكون وجودها بتوسط المادة ، فتكون المادة سبباً لوجود صورة الأجسام الكثيرة

في العالم وقواها ، وهذا محال : إذ المادة وجودها أنها قابلة فقط ، وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول ، فإن كان شيء من المواد ليس هكذا ، فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم ، فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادة إلا باشتراك الاسم ، فالمعلول الأول لا يكون نسبتته إليه تبلي أنه صورة في مادة إلا باشتراك الاسم ؛ فإن كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة ، ومن جهة أخرى توجد عنه صورة شيء آخر ، حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسط المادة ، كانت الصورة المادية تفعل فعلاً ، فلا يحتاج فيه إلى المادة ، وكل شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة فذاته أولاً غنية عن المادة ، فتكون الصورة المادية غنية عن المادة .

وبالجملة : فإن الصورة المادية ، وإن كانت علة للمادة ، في أن تخرجها إلى الفعل ، وتكملها - فإن للمادة تأثيراً في وجودها ، وهو تخصيصها وتعيينها ، وإن كان مبدأ الوجود من غير المادة - كما قد علمت - فتكون لا محالة كل واحدة منها علة للأخرى في شيء ، وليست من جهة واحدة ، ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية

تعلق بالمادة بوجه من الوجوه . وكذلك قد سلف منا القول إن المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط ، بل الصورة كجزء العلة وإذا كان كذلك ، فليس يمكن أن نجعل الصورة من كل وجه علة للمادة ، مستغنية بنفسها . فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية . ولأن لا يكون مادة أظهر . فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية اصلاً ، بل عقلاً . وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق ، لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً ، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه ، وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون عن الأول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة ، وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة . فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحداً ، فبالحري أن تكون عن المبدعات الأولى ، بسبب اثنية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت . ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول : إن

المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ،
 ووجوب وجوده بأنه عقل ، وهو يعقل ذاته . ويعقل
 الأول ضرورة . فيجب أن يكون فيه من الكثرة
 معنى عقله لذاته ، ممكنة الوجود في حد نفسها ، وعقله
 وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول ،
 وليست الكثرة له عن الأول ، فإن إمكان وجوده
 أمر له بذاته ، لا بسبب الأول ، بل له من الأول
 وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ، ويعقل
 ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن
 لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم
 يتبعها كثرة اضافية ، ليست في أول وجوده ، وداخلة
 في مبدأ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه
 واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة
 أو معلول . ويكرن ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه
 بمشاركة ذلك اللازم شيء ، فتتبع من هناك كثرة
 كلها تلزم ذاته ، فيجب إذن أن يكون مثل هذه
 الكثرة هي العلة ، لإمكان وجود الكثرة معاً عن
 العلولات الأولى ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن
 أن يوجد منها إلا وحدة ، ولا يمكن أن يوجد عنها

جسم . ثم لا إمكان كثيرة هناك إلا على هذا الوجه
 فقط . وقد بان لنا - فيما سلف - أن العقول المفارقة
 كثيرة العدد ، فليست إذن موجودة معاً عن الأول ،
 بل يجب أن يكون أعلاها هر الموجود الأول عنه ،
 ثم يتلوه عقل وعقل ، ولأن تحت كل عقل فلماً ببادته
 وصورته التي هي النفس ، وعقلاً دونه ، فتحت كل عقل
 ثلاثة أشياء في الوجود ، فيجب أن يكون إمكان
 وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع
 لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل
 من جهات كثيرة . فيكون إذن العقل الاول يلزم عنه
 بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة
 الفلك الاقصى وكما لها ، وهي النفس . وبطبيعة إمكان
 الوجود ، الحاصلة له ، المدرجة في تعقله لذاته ، وجود جرمية
 الفلك الأقصى المدرجة في جملة ذات الفلك الاقصى ،
 بنوعه ، وهو الامر المشارك للقوة ، فما يعقل الاول
 يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهته
 الكثرة الاولى بجزئها : أعني المادة والصورة ، والمادة
 بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما أن إمكان الوجود
 يخرج الى الفعل بالفعل الذي يجازي صورة الفلك ،

وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك ، حتى ينتهي الى العقل الفعال ، الذي يدبر أنفسنا ، وليس يجب إن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية ، حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، فإننا نقول :

إنه - إن لزم وجود كثرة عن العقول ، فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة ، وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ، فتلزم كثرة هذه العلولات ، ولا هذه العقول ، متفقة الانواع ، حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً .

(النجاة : ص ٤٤٨ - ٤٥٥)



٣

في الأُخلاق والتصوف

فصل في العناية وكيفية دخول الشر

في الفضاء الالهي

وخلق بنا ، إذ^(١) بلغنا هذا المبلغ ، أن نحقق القول في العناية . ولا يشك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ، أن العلة العالية لا يجوز أن يكون تعمل ما تعمل لأجلنا ، أو تكون بالجملة يهملها شيء ، ويدعوها داع ، ويعرض لها إيثار ، ولالك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم ، وأجزاء السماويات ، وأجزاء الحيوان والنبات ، مما لا يصدر ذلك اتفاظ ، بل يقتضي تديراً ما :

فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما (هو)^(٢) عليه الوجود في نظام الخير ، وعلته لئاقه للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً (ما)^(٣) وخيراً

(١) في الأصل : إذا . (٢) لفظ (هو) و (ما) مزيدان من

« النجاة » .

على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضائاً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الامكان . فهذا هو معنى العناية .

واعلم أن الشر يقال على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل ، والضعف ، والتشوية في الحلقة ؛ ويقال شر لما هو مثل الألم ، والغم الذي يكون هناك إدراك ما (لسبب) ^(١) ، لا فقد سبب فقط . فإن السبب المنافي للخير ، المانع للخير ، والموجب لعدمه ، وبما كان (مباناً) لا يدركه الضرور ، كالسحاب إذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس فإن كان هذا المحتاج درآكاً ، أدرك أنه غير منتفع به ولم يدرك من حيث (يدرك) ^(٢) ذلك ، أن السحاب قد حال ، بل من حيث هو مبصر ، وليس هو من حيث (هو) ^(٣) مبصر متأدياً بذلك ، متضرراً ، أو منتقصاً ، بل من حيث هو شيء آخر . وربما كان مواصلاً (يدركه) ^(٤) مدرك عدم السلامة (كمن) ^(٥) يتألم بفقدان اتصال عضو بجمارة ممزقة ، فإنه ، من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو ، يدرك

(١) في الاصل : بسبب (٢) في الاصل : يدركه . (٣) منريد

من النجاة . (٤) في الاصل : لمن .

المؤذي الحار أيضاً ، فيكون قد اجتمع هناك إدراكان :
 إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الاشياء^(١) العدمية ،
 وإدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأمور^(٢)
 الوجودية . وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه
 بل شر بالقياس إلى هذا الشيء .

وأما عدم كماله ، وسلامته ، فليس شراً بالقياس
 إليه فقط حتى يكون له وجود (ليس) هو به شراً -
 بل (إذا)^(٣) وليس نفس وجوده (إلا) شراً فيه ،
 وعلى نحو كونه شراً ، فإن العمى لا يجوز إلا أن
 يكون في العين . ومن حيث هو في العين ، لا يجوز
 أن يكون إلا شراً . وليس له جهة أخرى بكون
 بها غير شر .

وأما الحرارة مثلاً ، إذا صارت شراً (بالقياس)
 إلى المتألم بها ، فلها جهة أخرى ، تكون بها غير شر
 فالشر^(٤) بالذات هو العدم . ولا كل عدم ، بل عدم
 مقتضي طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته .
 والشر بالعرض هو (العدم)^(٥) أو الحابس للكمال عن

(١) في النجاة : الامور (٢) في النجاة : الاشياء (٣) في النجاة :

والشر (٤) في النجاة : والشر (٥) في الاصل : المعدوم .

مستحقه ، ولا خبر عن عدم مطلق إلا عن لفظه .
 فليس هو (بشيء)^(١) حاصل . ولو كان له حصول
 ما ، لكان الشر العام . فكل شيء وجوده (على)^(٢)
 كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة ، فلا يلحقه شر وإنما
 الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لأجل المادة
 والشر يلحق المادة (إما من أول يعرض لها أو لأمر طارئ
 بعده)^(٣) ، لأمر أول يعرض لها في نفسها ، ولأمر
 طارئ من بعد :

فأما الأمر الذي في نفسه^(٤) (قد عرض للمادة
 أولاً^(٥)) ، فإن يكون قد عرض لمادة ما ، في أول
 وجودها بعض أسباب الشر الخارجة^(٦) ، فتمكن منها
 هيئة من الهيئات ، فتلك^(٧) الهيئة يتناع استعدادها
 الخاص (للكمال^(٨)) الذي منيت بشرّ بوازيه ، مثل
 المادة التي يتكوّن منها إنسان أو فرس ، إذا عرض
 لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً ، وأعصى
 جوهرآ ، فلم تقبل التخطيط والنشكيل والتقويم ،
 فتشوّمت الحلقة ، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج

(١) في الاصل : بشر . (٢) الزيادة من النجاة . (٣) في الاصل :

نفسها . (٤) في الاصل : الخارجية . (٥) في الاصل : تلك .

والبنية ، لأن (١) الفاعل حَرَم ، بل لأب المنفعل لم يقبل .

وأما الأمر الطارئ من خارج ، فأحد شيئين : إما مانع ، وحائل ، ومبعد للكمال (٢) ، وإما مضاد وأصل ممحق للكمال .

مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وأظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال ؛

ومثال الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخالص وما يتبعه . وجميع سبب الشر ، إنما يوجد فيما تحت فلك القمر ، وبجلاء ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس إلى سائر الوجود ، كما علمت .

ثم (إن (٣) الشر إنما يصبب أشخاصاً . وفي أوقات ، والأنواع محفوظة ، وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر .

واعلم أن الشر الذي (هو (٣) . بمعنى العدم إما أن يكون شراً بحسب أمر واجب ، أو نافع قريب من (١) في الاصل : لأن (٣) في الاصل : للمكمل (٣) زيادة من النجاة .

الواجب ؛ وإما أن لا يكون شراً بحسب ذلك ، بل شراً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل ^(١) ، ولو وُجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع الممكن (الذي ^(٢)) هو فيه . وهذا القسم الذي نحن فيه ^(٣) ، وهو الذي استثنيناه ^(٤) . هذا ، وليس هو شراً بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع : كالجهل بالفلسفة ، أو بالهندسة ، أو غير ذلك . . . فإن ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس ، بل هو شر بحسب كمال الأصل ^(٥) في أن يعم . وستعرفه ^(٦) أنه إنما يكون بالحقيقة شراً إذا اقتضاه شخص إنسان ، أو شخص نفس ^(٧) ، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان ، أو شخص نفس ، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك ، واشتاق إليه ، واستعد لذلك الاستعداد ، كما سنشرح ذلك بعد ؛ وأما قبل ذلك ، فليس مما ينبعث الشيء إليه في (مقتضى ^(٨))

(١) في الأصل : الأول (٢) زيادة من النجاة (٣) في الأصل : وهذا القسم غير محقق فيه . (٤) في الأصل : استثناه (٥) في الأصل : الإصلاح (٦) في الأصل : وستعرف (٧) في الأصل :

بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمال الثانية التي تلو الكمال الأول ، فإذا لم يكن كان عدماً في أمر ما مقتضى كان في الطباع .

فالشر في أشخاص الموجودات قليل ؛ ومع ذلك ، فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير . فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب ، لم يمكن أن يكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار منها ، بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاته رداء رجل شريف وجب إحراقه ، لو لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام . فوجب ، ضرورة ، أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه .

فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شراً من ذلك الشر : لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عديمين ، شر من عدم واحد . ولهذا ما يؤثر العاقل الإحراق^(١) بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم ،

(١) في الأصل : الاحتراق .

فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شراً
فوق هذا الشر الكائن بإيجاده ، وكان في مقتضى
العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ،
أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً
مجزئاً ما يقع معه من الشر ضرورة . فوجب أن
يفيض وجوده . فإن قال قائل : فقد كان جائزاً أن
يوجد المدير الأول خيراً محضاً مبرئاً عن الشر ،
فتقول : هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من
الوجود ، وإن كان جائزاً في الوجود المطلق ؛ على أنه
(إن كان ^(١)) ضرب (من ^(٢)) الوجود المطلق مبرئاً ،
فليس هذا المضرب ، وذلك مما قد فاض عن المدير
الأول ، ووجد في الأمور العقلية ، والنفسية ،
والسبلوية . وبقي هذا النمط في الإمكان ، ولو لم
يكن ترك إيجاده الأجل ما قد يخالطه من الشر الذي
إذا لم يكن حبه وشمه موجوداً أصلاً وترك لئلا يكون
هذا الشر ، لكان ذلك شراً من أن يكون هو ،
فكونه خيراً الشرين ، ولكان أيضاً يجب أن لا يوجد
الأسباب الجزئية ^(٣) التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدي

(١) زيادة من النجاة . (٢) في الأصل : الخيرية .

الى الشر بالعرض ، فإن وجود ذلك مستتبع لوجود
 هذه ، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكامل ،
 بل ، وإن لم نلفت إلى ذلك ، وقصدنا التفاتنا الى
 ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات
 المختلفة في أحوالها ، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل
 وبقي نمط من الوجود ، إنما يكون على هذه السبيل ،
 ولا كونه أعظم شراً من كونه ، فواجب أن يفيض
 وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب ، وعلى
 النمط الذي قيل ، بل نقول من الرأس إن الشر يقال على
 وجوه : فيقال شر للافعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من
 الأخلاق ، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها ، ويقال :
 شر لنقصان كل شيء عن كماله ، وفقدانه ما من شأنه أن
 يكون له ، فكأن الآلام والغموم وإن كانت معانيها
 وجودية ليست أهداما ، فانها تتبع الاعدام والنقصان . والشر
 الذي في الافعال هو أيضاً إنما هو بالقياس إلى من يفقد
 كماله بوصول ذلك اليه ، مثل الظلم ، أو بالقياس إلى
 ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية كالزنا ،
 وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه
 عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كالكالات يجب أن يكون

لها . ولا نجد شيئاً مما يقال له شر من الأفعال إلا وهو كمال
 بالقياس إلى سببه الفاعل له ، وعسى إنما هو شر بالقياس إلى
 السبب القابل له ، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله
 في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل . فالظلم يصدر
 مثلاً عن قوة طلابة للغلبة ، وهي الغضبية مثلاً ، والغلبة هي
 كمالها ، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية ، يعني أنها
 خلقت لتكون متوجهة إلى (نحو ^(١)) الغلبة ، تطلبها وتفرح
 بها . فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها ، وإن ضعفت عنه ،
 فهو بالقياس إليها شر لها ، وإنما هي شر للمظلوم ، أو
 للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القرة ، والاستيلاء
 عليها ، فإن عجزت عنه كان شراً لها ، وكذلك السبب
 في الفاعل للآلام (والاحزان) ^(٢) ، كالنار إذا أحرقت
 (مثلاً) ، فإن لإحراق كمال للنار ، ولكنه شر بالقياس
 إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد .

وأما الشر الذي سببه النقصان ، وقصور يقع في
 الجبلية ، وليس لأن فاعلاً فعله ؛ بل لأن الفاعل لم
 يفعله ، ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء .

(١) زيادة من النجاة . (٢) في الاصل : الإحراق .

وأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات فإنما هي من سبيين : سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم ؛ وسبب من جهة الفاعل ، فإنه لما وجب أن تكون عنه الماديات ، وكان مستحيلاً أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غنى المادة ، ويفعل فعل المادة إلا أن يكون قابلاً للصورة والعدم ، وكان مستحيلاً أن لا يكون قابلاً للمتقابلات ، وكان مستحيلاً أن يكون للقوى الفعالة أفعال متضادة لأفعال أخرى ، قد حصل وجودها " وهي لا تفعل فعلها ، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار ، وهي لا تحرق . ثم كان الكل إنما كان يتم بأن يكون فيه محترق متسخن ، وأن يكون فيه (محرق مسخن) ، لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين (يستتبع) آفات تعرض من الإحراق . والاحتراق كمثل إحراق النار عضو إنسان ناسك ، لكن الأمر الأكثر هو حصول الخير المقصود في الطبيعة ، والأمر الدائم أيضاً ، أما الأكثر ، فإن أكثر أشخاص الأنواع في كنف السلامة من

(١) في الأصل : بوجودها .

الاحتراق^(١) ، وأما الدائم ، فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجرد مثل النار ، على أن تكون محرقة ، وفي الأقل ما يصدر عن النيران (من^(٢)) الآفات التي تصدر عنها ، وكذلك في سائر تلك الاسباب المشابهة ، لذلك فما كان يحسن أن نترك المنافع الاكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية ، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصح أن يقال : إن الله تعالى يريد الاشياء ، ويريد^(٣) الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، إذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعأ به .

فالحير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . وكذلك فإن المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقتصر عنها الحكالات في أمور ، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة ، إلى ما يقتصر عنها . فإذا كان كذلك ، فليس من الحكمة الإلهية أن نترك الخيرات الفائقة^(٤) للدائمة والاكثرية لأجل شروها في أمور شخصية غير دائمة ، بل نقول : إن الامور في

(١) في الاصل : الإحراق (٢) زيادة من النجاة (٣) في

الاصل : أريد (٤) في النجاة : الثابتة .

الوهم ؛ إما أمورٌ وجودها إذا توهمت موجودة ، ويمتنع أن تكون إلا شراً على الإطلاق ، وإما أمور وجودها أن تكون خيراً ، ويمتنع أن تكون شروراً وناقصة . وإما أمور نُغلب فيها الخبرية إذا وجدت وجودها ، ولا يمكن غير ذلك بطباعتها ^(١) ، وإما أمور نُغلب فيها الشرعية ، وإما أمور متساوية الحالين .

فأما ما لا شر فيه فقد وجد في الطيباع ؛

وأما ما كله شر أو الغالب ، (فيه) ^(٢) أو المساوي

أيضاً ، فلم يوجد .

وأما الذي الغالب في وجوده الخير : فالأخرى به

أن يوجد ، إذ كان الغالب فيه أنه خير .

فإن قيل : فلم لم ^(٣) تمتنع الشرعية عنه أصلاً حتى

كان يكون كله خيراً فيقال : (فحينئذ) لم تكن هي هي

إذ قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون

بمحيط لا يعرض عنها شر ، فاذا صيرت بمحيط لا يعرض

عنها شر ، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها ، بل

يكون وجود أشياء أخرى ، وجدت وهي غيرها ، وهي

حاصلة . أعني : ما أُخلق بمحيط لا يلزمه شر لزوماً

(١) في الاصل : لطباعتها (٢) زيادة من النجاة .

أولياً . ومثال هذا أن النار إذا كان وجودها أن يكون محرقة ، و كان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه ، إذ كان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق ^(١) ، و كان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات (شتى) ^(٢) ، و كان وجود الحركات (الشتى) ^(٣) في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الاتقاء ، و كان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال ، فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل . فالكل إنما رتب فيها القوى الفعاله والمنفعله السهادية ، والارضية ، والطبيعية ، والنفسانية ، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالته أن تكون هي على ما هي عليه ، ولا تؤدي إلى شرور فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس صورة اعتقاد (ردي) ^(٤) ، أو كفر ، أو شر آخر ، في نفس ، أو بدن ، بحيث لو لم يكن النظام الكلي يثبت ، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة . وقيل :

(١) في الاصل : للاحتراق (٢) في الاصل : شيء (٣) في

الاصل : الشيء (٤) في الاصل : ودي .

خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي ، وخلقت هؤلاء للجنة
ولا أبالي ، وقيل : « كلُّ ميسرٍّ لِمَا خُلِقَ لَهُ . »
فإن قال قائل : ليس الشر شيئاً نادراً^(١) أو أقلها ، بل
هو أكثرى ؟ فليس كذلك ! بل الشر كثير ، وليس
بأكثرى . وفرق بين الكثير والأكثرى . فإن ههنا
أموراً كثيرة هي كثيرة ، وليست بأكثرية ، كالأعراض
فإنها كثيرة ، وليست أكثرية . فإذا تأملت هذا
الصنف الذي نحن في ذكره من الشرور ، وجدته أقل
من الخير الذي يقابله ، ويوجد في مادته ، فضلا عنه
بالقياس إلى الخيرات الأخرى الابدية . نعم ! الشرور
التي هي نقصانات للكلمات الثانية فهي أكثرية ، لكنها
ليست من الشرور التي كلامنا فيها . وهذه الشرور مثل
الجهل بالهندسة ، ومثل فوت الجمال الرائع ، وغير ذلك
مما لا يضر في الكلمات الأولى ، ولا في الكلمات
التي تليها ، مما تظهر منفعتها . وهذه الشرور ليست بفعل
فاعل بل لأن لا يفعل الفاعل ، لاجل أن القابل ليس
مستعداً ، أو ليس يتحرك إلى القبول . وهذه الشرور هي
أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة أو (في المادة)^(٢)

(الشفاء ص ٦٢٨ - ٦٣٤ طبعة طهران ١٣٠٣ هـ)

(١) في الأصل نادوا . (٢) زيادة من الشفاء .

شواغل البدن

نبيه - ١ - الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ، ولم تشتق إلى كمالك المناسب ، أو لم نتألم بحصول ضده ، فاعلم أن ذلك منك ، لا منه ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهبت عليه .

نبيه - ٢ - واعلم أن هذه الشواغل ، التي هي كما علمت ، من أنها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ، إن تمكنت بعد المفارقة ، كنت بعدها ، كما كنت قبلها ؛ لكنها تكون كآلام متمكنة ، كان عنها شغل ، فوقع إليها فراغ ، فأدركت من حيث هي منافية ؛ وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهو ألم النار الروحانية ، فوق ألم النار الجسمية .

نبيه - ٣ - ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد أو الكمال الذي يرجى بعد المفارقة ، فهو غير مجبور ؛ وما كان بسبب غواشٍ غريبة ، فيزول ولا يدوم بها التعذب .

اللذة في إدراك الكمال

نبيه - ١ - واعلم أن رذيلة النقصان إنما تُتأذى بها

النفس الشيقة إلى الكمال ، وذلك الشوق تابع لتبته
 يفيدته الاكتساب ، والبله يجنبه^(١) من هذا العذاب ،
 وإنما هو للجاحدين والمهملين والمرضين عما ألمع به إليهم
 من الحق ، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء .
 تنبيه - ٢ - والعارفون المتزهون ، إذا وضع عنهم
 دون مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا
 إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الاعلى ،
 وحصلت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها .

تنبيه - ٣ - وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه ،
 والنفس في البدن ، بل المنغمسون في تأمل الجبروت ،
 المعرضون عن الشواغل ، بصييون - وهم في الابدان -
 من هذه اللذة حظاً وافراً ، قد يتمكن منهم ، فيشفلهم
 عن كل شيء .

لذة العارفين

تنبيه - ١ - والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ،
 ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، إذا سمعت
 ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها

(١) الجنبه: الاعتزال .

غاش شائق ، لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح ،
 مع لذة مفرحة ، يقضي ذلك بها إلى حيرة ودهش ،
 وذلك للمناسبة ، وقد جرب هذا تجريباً شديداً ،
 وذلك من أفضل البواعث ، ومن كان باعته إياه ، لم
 يقنع إلا بتمتة الاستئصال ، ومن كان باعته طلب
 الحمد والمنافسة ، أفتعه ما بلغه الغرض ، فهذه حال لذة
 العارفين .

تنبيه - ٢ - وأما البلية ، فإنهم إذا تنزهوا خلصوا
 من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلمهم لا يستغنون
 فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ،
 ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سمائياً ، أو ما يشبهه
 ولعل ذلك يقضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال
 المسعد الذي للعارفين .

مراتب المبرهين

إشارة - أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته ،
 لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً ، الذي
 هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم ، وهما منبعها
 الشر ، ولا شاغل له عنه . والعشق الحقيقي : هو

الابتهاج بتصور (١) حضرة ذات الـمـا ، والشوق هو الحركة إلى تنعيم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه ، كما يتمثل في الخيال ، غير متمثلة من وجه ، كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس ، حتى يكون تام التمثل الحسي ، للأمر الحسي ، فكل مشتاق فإنه من نال شيئاً ما ، وفاته شيء ما . وأما العشق فمعنى آخر والأول عاشق لذاته ، معشوق لذاته عُشق من غيره ، أولم يعشق ، ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره .

ويثلوه المبتهجون به وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية ، فليس ينسب إلى الأول الحق ؛ ولا إلى التالين من خلص أوليائه القدسين شوق .

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين ؛ فهم من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلاً ما ، فهم ملتذون ، ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما . ولما كان الأذى من قبله ، كان أذى لذيداً ، وقد تحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة

(١) في الاصل: متصور .

بعيدة جداً ، حال أذى الحكمة والدغدغة ، فربما خيل
ذلك شيئاً بعيداً منه . ومثل هذا الشوق مبدأ حركة
ما ، فإن كانت تلك الحركة مخصصة إلى النبل ، بطل
الطلب ، وحققت البهجة . والنفوس البشرية إذا نالت
الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن
تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ،
أللهم إلا في الحياة الأخرى .

ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، مترددة
بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها .

ثم يتلوها النفوس المغموسة ، في عالم الطبيعية المنحوسة
التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة .

تنبيه - فإذا نظرت في الامور وتأملتها ، وجدت
لكل شيء من الاشياء الجسائية كمالاً يخصه ، وعشقا
إراديا أو طبيعياً لذلك الكمال ، وشوقاً طبيعياً أو اراديا
إليه ، إذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي
هي به عناية . فهذه جملة ، وتجد في العلوم المفصلة لها
تفصيلاً .

مقامات العارفين

تنبيه - ١ - إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها ، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم - وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك :

وإذا قرع سمعك - فيما يقرعه - وسرد عليك - فيما تسمعه - قصة لسلامان وأبسال^(١) ، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في

(١) سلامان وابسال لفظان وضعهما الشيخ الرئيس ابن سينا للدلالة بسلامان على النفس الناطقة وبابسال على درجة النفس في العرفان . راجع قصة سلامان وابسال في شرح الطوسي ص ١٠١ جز ٢ ، وهناك قصة ثانية لسلامان وابسال نقلها حنين بن إسحاق من اللغة اليونانية إلى العربية وترجمها إلى الفرنسية البارون كارا دوفو Carra de Vaux في كتابه عن ابن سينا ، راجع : جميل صليبا ، من افلاطون إلى ابن سينا ١٠٩ وبعدها .

العرفان - إن كنت من أهله - ثم حل الرمز إن
أطقت .

تنبه - ٢ - المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص
باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات : من القيام ،
والصيام ، ونحوهما ، يخص باسم العابد ، والمتصرف
بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق
في سره ، يخص باسم العارف ، وقد يتركب بعض
هذه مع بعض .

تنبه - ٣ - الأزهد عند غير العارف معاملة ما ،
كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف
تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل
شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ،
كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي
الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما لهمه ،
وقوى نفسه المشوّهة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد عن
جناب الغرور ، إلى جناب الحق ، فتصير مسألة للسر
الباطن ، حينما يستجلي الحق ؛ لا ينازعه ، فيخلص السر
إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ،
كلما شاء السر أطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من

الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكيته منخرطاً
في سلك القدس .

حقيقة العبادة

إشارة - ١ - لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل
وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه ،
وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد
منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لآزدهم على
الواحد كثير ، وكان مما يتعسر إن أمكن ، ووجب
أن يكون بين الناس معاملة وعدل ، يحفظه شرع ،
يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة ، لاختصاصه بآيات
تدل على أنها من عند ربه ، ووجب أن يكون للمحسن
والمسيء جزاء من عند التقدير الخبير ، فوجب معرفة
المجازية والشارع ، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة
ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود ، وكررت عليهم
ليستحفظ التذكير بالتكرير ، حتى أثمرت الدعوة
إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعملها بعد
النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ، ثم
زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها ، فيما

هم مولون وجوهم شطره . فانظر إلى الحكمة ، ثم إلى
الرحمة والنعمة ؛ تلاحظ جناباً تبهرك عجائبه ، ثم أقم
واستم .

إشارة - ٢ - ألعارف يريد الحق الأول لا بشيء غيره
ولا يوثر شيئاً على عرفانه وتمبده له فقط ، ولأنه
مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة
أو رهبة ، وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب
عنه ، هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق
ليس الغاية بل الوسطة إلى شيء غيره ، هو الغاية وهو
المطلوب دونه .

إشارة - ٣ - المستحل توسيط الحق مرحوم من
وجه ؛ فإنه لم يطعم لذّة البهجة به ، فيستعظمها ، وإنما
مفارقتهم مع اللذات المخدجة ، فهو حنون إليها ، غافل
عما وراءها ؛ وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا
مثل الصبيان بالقياس إلى المخنكين ، فإنهم لما غفلوا
عن طيبات يحرص عليها البالغون ، واقتصرت بهم المباشرة
عن طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد إذا
ازوروا عنها ، عاثفين لها ، عاكفين على غيرها . كذلك
من غضّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق ،

أعلق كنفه بما يليه من اللذات - لذات السرور - ،
 فتركها في دنياه عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل
 أضعافها ، وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه لينمو له في
 الآخرة شيةً منها ، فيبعث إلى مطعم شهوي ، ومشرب
 هنيء ، ومنكح بهي ، وإذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره
 في أولاه وأخراه ، إلا إلى لذات قبقة وذبذبة ،
 والمستبصر بهداية القدس في شجون الأيثار قد عرف^(١)
 اللذة الحق وولى وجهه سمتها ، مسترحماً على هذا المأخوذ
 عن رشده إلى ضده ، وإن كان ما يتوخاه بكده ،
 مبذولاً له بحسب وعده .

رياضة المريير

إشارة - ١ - أول درجات حركات العارفين
 ما يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعتري المستبصر باليقين
 البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من
 الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سره إلى
 القدس لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته
 هذه فهو صرير .

(١) في الأصل : قد عرفت .

إشارة - ٢ - ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة ، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض :

الأول : نحية ما دون الحق عن مستن الإيثار ؛

والثاني : تطويع النفس الأمانة ، للنفس المطمئنة ،

لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ؛ فيصرفه عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي

والثالث : تلطيف السر للتنبه .

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي ، والثاني يعين

عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ؛ ثم الألحان

المستخدمة لقوى النفس ، الموقعة لما لحن به من الكلام

موقع القبول من الأوهام ؛ ثم نفس الكلام الواعظ

من قائل ذكي ، بعبارة بليغة ، ونغمة رخيمة ، وسمت

رشيد . وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ،

والعشق العفيف ، الذي يأمر فيه شمائل المشوق لبس

سلطان الشهوة .

إشارة - ٣ - ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة

حدّاً ما ، عنّت له خلّسات - من اطلاع نور الحق

عليه - لذيدة ، كأنها بروق تومض إليه ، ثم تحمد

عنه ، وهو المسمى عندهم أوقاتاً . وكل وقت يكتبه وجدان وجدٍ إليه ، ووجد عليه ، ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض .

إشارة - ٤ - - ثم إنه ليتوغل في ذلك ، حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يثذكر من أمره أمراً ، فغشيه غاشٍ ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

إشارة - ٥ - - ولعله إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ، ويزول هو عن مكينته ، فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره ، فإذا طالت عليه الرياضة لم يستغزه غاشية ، وهدى للتلبس فيه .

إشارة - ٦ - - ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينته ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، ويحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صجبة مستمرة ، ويستمتع فيها بهجة ، فإذا انقلب عنها انقلب حسران أسفاً .

إشارة - ٧ - - ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به ، فإذا تغافل في هذه المعارفة ، قبل ظهوره عليه ، فكان هو ، وهو غائب ، حاضراً وهو ظاعن مقياً .

إشارة - ٨ - ولعله الى هذا الحد إنما يتيسر له
هذه المعرفة أحياناً ، ثم يتدرج الى أن يكون له
متى شاء .

إشارة - ٩ - ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا
يتوقف أمره إلى مشيئة ؛ بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ
غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار ، فيسبح له
تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف
حوله الغافلون .

النيل

إشارة - ١ - فإذا عبر الرياضة الى النيل ، صار
سره مرآة مجلوة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه
اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ،
وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وكان
بعد متردداً .

الوصول

إشارة - ١ - ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلاحظ
جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هي
لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها ، وهناك يحق الوصول .

نتيبه - ١ - أَلتفتات الى ما نثزه عنه شغل ،
والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ، والتبجح بزينة
المذات من حيث هي لذات ، وإن كان بالحق تيه ،
والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

إشارة - ٢ - ألعرفان مبتدئ من تفریق ورفض ،
وترك ورفض ، ممعن في جمع هو جمع صفات الحق ،
للذات المريدة بالصدق ، منته الى الواحد ثم وقوف .

إشارة - ٣ - من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال
بالثاني ، ومن وجد العرفان كأنه لا يجد ، بل يجد
المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول . وهناك درجات
ليست أقل من درجات ما قبله ، آثرنا فيها الاختصار ،
فإنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا
يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن
يتعرفها فليتدرج الى أن يصير من أهل المشاهدة ،
دون المشافهة ، ومن الواصلين الى العين ، دون السامعين
للأثر .

صفات العارف

نتيبه - ١ - ألعارف هشٌ بشٍّ بَسَامٌ ، يبجل الصغير

من تواضعه ، كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل ،
مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو
فرحان بالحق ، وبكل شيء ، فإنه يرى فيه الحق ؟
وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية ؟ أهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل .

تنبيه - ٢ - أعارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس
من الخفيف ، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة ، وهي
في أوقات انزعاجه بسره الى الحق ، وإذا أتاح حجاب
من نفسه ، أو من حركة سره ، قبل الوصول ، فأما
عند الوصول ، فأما شغل له بالحق عن كل شيء ، وإما
سعة للجاذبين بسعة القوة ، وكذلك عند الانصراف
في لباس الكرامة ، فهو أهش خلق الله ببهجته .

تنبيه - ٣ - أعارف لا يعنيه التجسس والتحسس ،
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه
الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله في القدر . وأما إذا
أمر بالمعروف أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير ، وإذا
جسم المعروف فرما غار عليه من غير أهله .

تنبيه - ٤ - أعارف شجاع . وكيف لا ، وهو
بمعزل عن تقيّة الموت ؟ وجواد ، وكيف لا ، وهو بمعزل

عن محبة الباطل ؟ وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه
أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ؟ ونساء للاحتقاد ،
وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق ؟

تنبيه - - ٥ - العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب
ما يختلف فيهم من الخواطر ، على حكم ما يختلف عندهم
من دواعي العبر . وربما استوى عند العارف الكشف
والترف ، بل ربما أثر الكشف ، وكذلك ربما استوى
عنده التفل والعطر ، بل ربما أثر التفل . وذلك عندما
يكون الهاجس بياله استحقار ما خلا الحق . وربما
أصغى إلى الزينة ، وأحب من كل جنس عقيلته ، وكره
الحذاج والسقط ، وذلك عندما يعتبر عاداته من صحبة
الأحوال الظاهرة ، فهو يرتاد البهاء في كل شي ،
لأنه مزينة خطوة من العناية الأولى ؛ وأقرب إلى أن
يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف
هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .
تنبيه - - ٦ - والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه
فغفل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلف .
وكيف ، والتكليف لمن يعقل التكليف ، حال ما
يعقله ؛ ولمن اجترح بخطيئة إن لم يعقل التكليف ؟

إشارة - ١ - جل جناب الحق ، عن أن يكون
شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .
ولذلك ، فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمفعل ،
عبرة للمحصل . فمن سمعه فأشماز عنه ، فليتهم نفسه ،
لعلها لا تناسبه ، و كَلِّمْ مَيْسَرًا لِمَا خُلِقَ لَهُ .

(الإشارات ص ٩٤ - ١٢٤)



نصيحة

إياك أن تكون تكبيسك وتبرزك عن العامة هو
أن تُبرئ منكرأ لكل شيء ، فذلك طيش وعجز ؛
وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جلته ،
دون الخدق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة . بل
عليك الاعتصام بجبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار
ما يوعاه "سممك" ما لم تبرهن استحاله لك ، فالصواب
أن تُسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يزدك
عنه قائم البرهان .

اعلم أن في الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية
الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب .



خاتمة ووصية

أيها الأخ ! إني قد منحنت لك في هذه الإشارات
عن زبدة الحق ، وألقتك قنبي^(١) الحكيم في لطائف
الكلم ، فصنه عن الجاهلين والمتبذلين . ومن لم يرزق
الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، و كان صفاه مغ الفاعة^(٢) ،
أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ، ومن همجهم ؛ فإن
وجدت من ثثق بنقاء سريره ، واستقامة سيرته ،
وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره الى الحق
بعين الرضا والصدق ، فإنه ما يسألك منه مدرجاً مجزئاً
مفرقاً ، مستفرس مما تسلفه لما تستقبله ، وعاهده بالله
وبأيمان لا مخارج لها ، ليجري فيما يأتيه مجراك ، متأسيماً
بك ، فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك ،
وكفي بالله وكيلاً .

(الإشارات : ج ٢ ، ص ١٤٣ = ١٤٤)

-
- (١) القنبي : الشيء الذي يؤثر به الضيف .
 - (٢) الفاعة من الناس : الكثير المختلطون .

فهرس

المقدمة

- ص ١٠١ - توطئة عامة
- ١٠٢ - مولده - نشأته - حياته
- ١٠٣ - آثار ابن سينا
- ١٠١ - اللغة والشعر
- ١٠٢ - الطب
- ١٠٣ - الفلسفة
- ٤ - فلسفة ابن سينا
- ١٠١ - المادة والصورة - والقوة والفعل
- ١٠٢ - الحد - الماهية والوجود
- ١٠٣ - الإمكان والوجوب
- ٤ - الإله - إثبات واجب الوجود وصفاته
- ١٠٥ - ابداع العالم : نظرية الفيض
- ١٠٦ - العناية الإلهية
- ١٠٧ - نظرية النفس
- اثبات النفس
- حدوث النفس
- صفات النفس
- خلود النفس
- ١٠٨ - نظرية المعرفة
- ٥ - آثار ابن سينا
- ١٠١ - المطبوعة
- ١٠٢ - المخطوطة

الالهيات والفسافة	٥
علم النجوم والطبيبات	٥
الطب	٨
شعره	٩
١٣ — المفقودة	١٠
١٦ — مصادر عن ابن سينا	١١
مصادر اعجمية	١٣

الكتاب

١ — المنطق

الحد	٥
الحد بحسب الاسم وضرورته	٥
الحد بحسب الذات وعلاقته بماهية الشيء	٨
تحدد الجنس والفصل	٩
الامور المحدودة	١٠
رسم الامور البسيطة وما يتعلق به من أخطاء	١١
الحال الوسطى	١٣
رسم الشيء بالاضافة الى غيره	١٤
الرسم بالانفعال والانفعالات	١٤
الرسم التام والرسم الناقص	١٦
التعريف بالأعدام	١٩
الدلالة بالمقومات	٢٠
الحد والذات	٢٠
الحد والماهية	٢١
اصناف التركيبات مع الملل	٢٢

٢٣	• • • • • اصناف التراكيبات
٢٥	الفرق بين ما يتعرف به الشيء وما يتعرف معه الشيء
٢٦	• • • • • المطابقة بين الحد والموضوع
٢٨	• • • • • الاسم والموضوع
٢٩	• • • • • شرائط الوجود وشرائط الماهية
٣٠	• • • • • مفهوم الذات ووجود الذات

٠٢ - في النفس

٣٥	• • • • • قوى النفس
٣٧	• • • • • الحواس الباطنة
٣٧	ادراك الصورة وادراك المعنى
٣٨	• • • • • الادراك مع الفعل والادراك لامع لفعل
٤٢	• • • • • النفس الناطقة
٤٥	• • • • • أفعال القوة المتذكّرة والوهمية
٤٥	• • • • • الوهم
٤٩	• • • • • الناكرة
٥٣	• • • • • القوة النظرية وشرائطها
٥٧	• • • • • طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم
٥٨	• • • • • الحدس والتعليم
٦٠	• • • • • الحدس والفكرة
٦٢	• • • • • وحدة النفس
٦٨	• • • • • في التجريد
٧١	• • • • • إثبات حدوث النفس
٧٤	• • • • • النفس لا تموت بموت البدن
٨٢	• • • • • بيان معاني الواجب ومعاني الممكن
٨٣	• • • • • الواجب بذاته لا يجوز ان يكون واجباً بنفسه والواجب بنفسه ممكن
٨٣	• • • • • ممكن
٨٥	• • • • • إثبات واجب الوجود

التجرد لإثبات واجب الوجود وبيان ان الحوادث
تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان
ان الاسباب القريبة المحركة كلها متبصرة . . . ٨٧
واجب الوجود بذاته عقل وعقل ومقول . . . ٩١
واجب الوجود بذاته عاشق ولذيد وماتد . . . وان
اللذة هي إدراك الخير الملائم ٩٥
صدور الاشياء عن المدير الاول ٩٨
الإبداع ٩٩
ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام
العلوية ١٠٢

- في الوضوء والتصرف

فصل في العناية و كيفية دخول الشر في القضاء الالهي ١١٣
شواغل البدن ١٢٨
اللذة في إدراك الكمال ١٢٨
لذة العارفين ١٢٩
مراتب المبتهجين ١٣٠
مقامات العارفين ١٣٣
حقيقة العبادة ١٣٥
رياضة المرید ١٣٧
النيل ١٤٠
الوصول ١٤٠
صفات العارف ١٤١
نصيحة ١٤٥
خاتمة ووصية ١٤٦